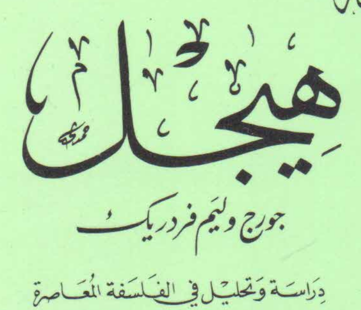
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة



جورج وليم فردريك

دراسة وتحليل في الفلسفة المعاصرة

دار الكتب العلمية

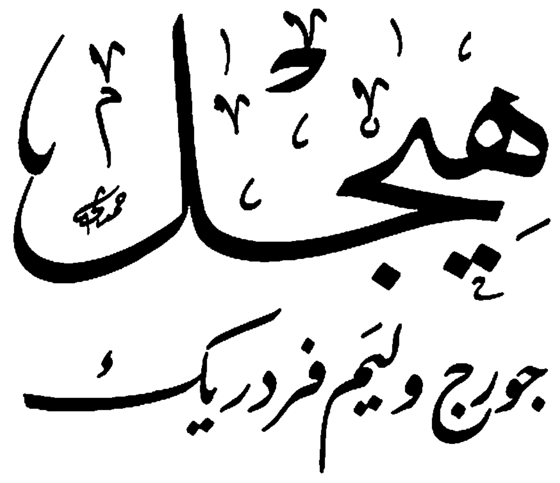
دار الكتب العلمية بيروت - لبنان

ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le

هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣

فاكس: ٤٧٨١٣٧٣/١٢١٢/٠٠

الأعلام من الفلاسفة



دراسة وتحليل في الفلسفة المعاصرة

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة

كلية الآداب - جامعة المنصورة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

يطلب من : دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨١٥٥٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

اتجه الفكر في عصر النهضة[1] Renaissance إلى إحياء التراث الفلسفي اليوناني والروماني - بترجمة كتب مفكري العرب وفلاسفتهم في العصور الوسطى - واقترن هذا بالاعتزاز بالعقل الذي كانت السلطات الدينية في أوروبا قد أستعبدته وقيدت انطلاقه ، والنزوع إلى إستقاء الحقائق من التجربة ، واستوعبت فلسفة العصر هذه المجالات .

فلما بدأ العصر الحديث تطلع الفلاسفة إلى إنشاء فلسفة جديدة أقامها أصحاب الاتجاه العقلي Rationalism على العقل ، وأقامها أصحاب الاتجاه التجريبي Empiricism على الملاحظة والتجربة ؛ وقد لاحظنا أن الفلسفة القديمة كانت معنية بالبحث في الوجود بما وجود ، أما الفلسفة الحديثة فقد اتجهت إلى البحث في المعرفة واهتمت بدراسة طبيعتها ، للوقوف على حقيقة العلاقة التي تربط بين قوى الادراك والأشياء المتحركة ، فكان الجدل العنيف الذي دار بين مذاهب المثاليين Idealism ومذاهب الواقعيين realism ودار الكثير من المباحث الايستمولوچية حول أدوات المعرفة ومصادرها ، فكان النزاع بين مذاهب العقليين والحدسيين من ناحية rationalism and intuitionism

---

(١) تبدأ العصور الوسطى بسقوط الدولة الرومانية الغربية (٤٧٦ م) وتستمر نحو عشرة قرون ، يسمى نصفها الأول بعصر الآباء ونصفها الثاني بالعصر المدرسي Scholastic age ثم يبدأ عصر النهضة في القرن الرابع عشر وينتهي بنهاية القرن السادس عشر ، وتبدأ العصور الحديثة بالقرن السابع عشر - ولكل عصر خصائص تميزه من العصر الذي يسبقه والعصر الذي يلحق به .

ومذاهب التجربيين والوضعيين من ناحية empiricism and positivism بل امتد الجدل عند بعض المحدثين حول إمكان قيام المعرفة الصحيحة ، فكان التعارض بين أصحاب مذهب الشك Scepticism ودعاة مذهب التيقن Dogmatism وإن كان من الممكن أن يقال ان الفلسفة القديمة قد اهتمت بالوجود ونظرت إلى المعرفة من خلاله، أما فلسفة المحدثين فقد عكست الآية حين إهتمت بالمعرفة ونظرت من خلالها إلى الوجود .

وكانت الفلسفة عند فرنسيس بيكون F. Bacon ـ أول من بشّر من المحدثين بالاتجاه التجريبي ـ تفسيراً وصفياً للكون عن طريق الملاحظة والتجربة ، بقصد السيطرة على الطبيعة والتحكم في مواردها ، أما عند ديكارت Descartes ـ صاحب الاتجاه العقلي في الفلسفة الأوروبية الحديثة ـ فقد ظلت علماً بالمبادىء الأولى ، وقد شبهها بشجرة جذورها ما بعد الطبيعة ، وجذعها علم الطبيعة ، وفروعها الطب والميكانيكا والأخلاق ، وقد شارك بيكون ـ مع ما بينهما من خلاف ـ في جعل التفلسف أداة لتحقيق سعادة الإنسان .

واتجهت فلسفة المحدثين إلى المعرفة باعتبارها شاملة للوجود ، أما فلسفة المعاصرين فقد ضاقت بتبديد النظر العقلي في الوجود العام ومعرفته ، وحولت التفكير إلى دراسة الإنسان في وجوده الواقعي . واختلفت في هذه، وجهات النظر بين مدارس الفكر الفلسفي المعاصر ، ويقتضي هذا أن نقف عنده عسى أن نجلو غامضه أو نشير إليه[1] ، وحسبنا أن نقول في ختام هذه الإشارة ان « اميل برييه » يقول في تأريخ اتجاهات الفلسفة خلال نصف القرن المنصرم : ان هذه الاتجاهات

(١) انظر أسس الفلسفة ، د ـ توفيق الطويل ص : ٥٣ .

تتميز بوجه عام بالنزوع إلى مقاومة الآليـة L'automatisme واحتضان النزعة والنفور من الاعتقاد بأن الطرق المادية وتطبيقات العلوم الإنسانية تتكفل بحل جميع المشاكل التي تقلق الإنسان(١) ولكنا نرى أن هـذا الحكم ينطبق على بعض الفلسفات المعاصرة ولا ينطبق على بعضهـا الآخر .

كتبه ،

كامل محمد محمد عويضه
جمهورية مصر - المنصورة -
عزبة الشال - ش جامع
نصر الإسلام .

(١) E. Brehien: Les Thémesactuels de la Philosophie (1954) P. 6.

هيجل
(١٧٧٠ - ١٨٣١ م)

١ - نشأته ومولده :

ولد « جورج وليم فردريك هيجل » بشتتجارت في السابع والعشرين من أغسطس سنة ١٧٧٠ ، وكان أكبر أبناء أحد صغار الموظفين بالولاية .

ويعد « هيجل » من الفلاسفة الذين تباينت بصددهم الآراء بين القدح والثناء . فبينما اعتقد البعض أن نظرته الفلسفية نظرة عميقة مستوعبة متعددة الجوانب ، إلا أن البعض الآخر رأى أنه أسوأ غلطة في التاريخ الفلسفي[١] . بيد أن هيجل هو دون منازع أعظم فيلسوف ألماني بعد « إمانويل كانط » ، ويعتبر مذهبه من أشد المذاهب الفلسفية تأثيراً في فكر القرن التاسع عشر بل والقرن العشرين. ودراسة «هيجل» ضرورية لفهم التيارات الفكرية العميقة التي قلبت النظر إلى التاريخ والمجتمع ، ولذلك قيل عن هيجل إنه بحق ليس في وسع أحد أن ينفذ إلى « ماركس » إلا من ثنايا « هيجل » .

وكان هيجل زميل شيلنج في دراسة اللاهوت بجامعة توبنجهن وأكبر منه بخمس سنين ولكنه تأخر عنه في النشر لأنه أرجأ الكتابة إلى ما

---

(١) د . محمد فتحي الشنيطي : في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، ص : ٥٣ . مكتبة القاهرة الحديثة ، طبعة ١٩٦٨ .

بعد الفراغ من تكون مذهبه بجميع تفاصيله مستخدماً في ذلك ثقافة واسعة دقيقة في الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات واليونانية واللاتينية والتاريخ والفنون والاجتماع فجاءت كتبه عرضاً منظماً واضحاً نهائياً لفلسفته ، عينَ أستاذاً بجامعة إيينا سنة ١٨٠١ فالتقى هناك بفغنر وشيلنج وعمل مع شيلنج زمناً ما ثم افترقا لتباين العقلية واختلاف الرأي وبعد معركة يينا رحل إلى جنوب ألمانيا ومكث في نورمبرج ثماني سنين . ثم عينَ أستاذاً بجامعة هيدلبرج (١٨١٦) فأستاذاً بجامعة برلين (١٨١٨) حيث بلغ ذروة الشهرة والمجد والتف حوله التلاميذ النابهون ، شغل منصبه هذا إلى وفاته وكانت وفاته بالكوليرا .

٢ ـ رحلته العلمية :

رغم أن مستوى « هيجل » في دراسته الابتدائية والثانوية كان دون المتوسط ، فقد لوحظ عليه إقباله على التاريخ وشغفه بالآداب اليونانية واللاتينية ، وحرصه على جمع المستخلصات من مطالعاته وعنايته بترتيبها ترتيباً أبجدياً[1]. وحين بلغ الثامنة عشرة التحق بجامعة « توبنجهن » لدراسة اللاهوت ، ولكنه لم يبد استعداداً طيباً لهذا اللون من الدراسة ، وقد عُني إلى جانب اللاهوت بدراسة الطبيعة والفلسفة[1] .

وقد بهرته أفكار «جان جاك روسو» الثورية كما اجتذبه مذهب « إمانويل كانط » ، ويبدو أنه انتفع كثيراً من صحبة زميليه « هولدرلن » و« شيلنج » اللذين طالع معهما « أفلاطون » و« كانط » .

وقد أنفق « هيجل » فترة في « برن » بسويسرا

(١) انظر تراث الإنسانية ، المجلد الثاني ، العدد التاسع ، سبتمبر ١٩٦٤ .

(١٧٩٣ - ١٧٩٦) مشتغلاً بالتدريس ، سجل في أثنائها عديداً من الخواطر حول فلسفة الأديـان ، اتسمت بسمة الفهم العقـلي المتحرر للدين، واتجه انتباهه أيضاً إلى مسائل الاقتصاد السياسي، واشتغل بالتدريس أيضاً (١٧٩٦ ـ ١٨٠٠) ، وكانت البيئة حوله بيئة حرية مؤاتية للتـأمل الخصب ، فتشكلت في تلك الفـترة نظرتـه الفلسفية وتحددت له معالم الطريق ، كما يبدو ذلـك من خطاب بعث بـه إلى « شيلنج » في ٢ نوفمبر سنة ١٧٩٧ ، وقد ذكر له فيه : أنـه قد آن الأوان لتحقيق المثل الأعلى الذي لاح في سن المراهقة ، تحقيقاً مصقولاً في مذهب متماسك .

وقد اجتمعت « لهيجل » ثقافة واعية بتاريخ الدول والأديـان ، واستخلص من صميم هذه الثقافة فكرة ظل دائماً حريصاً عليها . . وهي : أن أسعد الأجيال هي تلك التي يمكن أن تعيش فيها الشعوب ناعمة بأفكار عـظيمة تكشف لهـا عن عمق الوجـود ، وفي الحضارة اليونانية القديمة ، وفي إشراقة المسيحية العريقة نجد صوراً عقلية تزدان بمعانٍ تجعل الحياة الإنسانية حياة تجدد وانطلاق وتطلع وسمو .

وفي سنة ١٨٠١ اشتغل بالتدريس في جامعة « يينا » ، وتناولت محاضراته المنطق والميتافيزيقا ، وتاريخ الفلسفة والريـاضيات البحتـة وموضوعات أخرى ، وكانت جامعة «يينا » في ذلك العهد معهد حركة فلسفية مرموقة تنشر تعاليم « امانويل كـانط » . وقد تعاون « هيجل » مع « شيلنج » ـ وان كان تفاهمهما لم يدم طويلاً .

وفي أثر معركة « يينا » نزح « هيجل » إلى جنوب ألمانيـا ، وظل منصرفاً للتأمل والتفكير ، وكأنه لم يتأثر كوطني بتلك الهزيمة التي منيت بها بلاده . . بل يقال إنه لم يكن يكتم إعجابه بذلك الامبراطور الذي

يعتلي صهوة جواده ، ويمثل روح العالم . ويعزى موقفه هنا إلى إيمانه بحتمية التاريخ ، فهذه المعركة تمثل لحظة من لحظات التطور العالمي .
وقد عينّ « هيجل » ناظراً لمدرسة « نورمبرج » الثانوية (١٨٠٦ - ١٨١٦) ، وقد عين أستاذاً بجامعة «هايدلبرج» سنة ١٨١٦ ، ثم عرض عليه كرسي الأستاذية بجامعة « برلين » فقبله ، واستهل محاضراته في أكتوبر ١٨١٨ .

وقد مضت به السنوات الثلاث عشرة التي قضاها في جامعة برلين (١٨١٨ - ١٨٣١) إلى قمة مجده العلمي ، وغدا « هيجل » زعيم الفكر الفلسفي في ألمانيا غير منازع . ونمت مكانته سنة بعد أخرى حتى ارتبط اسمه بإسم « جوته » من حيث كثرة تلاميذه المتحمسين له .

٣ - مؤلفاته :

كتب « هيجل » العديد من المؤلفات التي انتشرت في جميع البلاد ومنها « جيمس ستيوات » وهو تعليق في الاقتصاد السياسي على هذا الكتاب .

ثم أصدر مع « شيلنج » « مجلة الفلسفة النقدية » هاجما فيها الفلسفة العقلية الخالصة ، وكان هذا النقد موجهاً بالذات إلى الفيلسوف الألماني « كانط » .

ولم يلبث « هيجل » أن جاهر باستهجانه لموقف « شيلنج » ، وندد به في مقدمة كتابه « ظاهريات الفكر » حيث ذكر أن ذلك المطلق الذي يتشبث به « شيلنج » أشبه ما يكون بليل بهيم تمرح فيه بضعة أقمار معتمة السواد . والواقع أن « هيجل » ينطلق إلى آفاق يقصر دونها «شيلنج» فالأخير أشبه برسام ليس لديه إلا لونان فقط يستخدمهما في

رسـومه ، بينـما لدى الأول ألـوان عديـدة تتيح لـه تعميق التعبير في لوحاته .

وفي سنة ١٨٠٧ ، وفي أعقاب حملة « نـابليون بـونابـرت » التي بلغت ذروتها في معركة « يينا » ظهر كتاب هيجل « ظاهريات الفكر » . وفي مقدمة هذا الكتاب ، ذكر هيجل أنه بمثابـة تعريف بفلسفتـه أو مقدمة لها . وقد أرسى في هذا الكتاب الدعامات الراسخة لمذهبه ، وكشف لنا عن تلك العروة الوثقى التي تربط بين الوعي الذاتي والوعي الموضوعي ، والتطور من أحدهما إلى الآخر لا يتم دفعة واحدة ، بل ثمة أشكال ودرجات متعددة يصل الإنسان بعدها إلى معرفة الحقيقة ، فيتجلى له أنها ليست جوهراً بلا حياة وليست ذاتية خالصة ، بل هي تلك الوحدة الحية التي تجمع بينهما .

ويتضح لنا أن هذه المعرفة ليست بنت اللحظة ، وإنما هي ثمرة تجربة ضخمة حافلة في ثنايا الزمن ، تجربة تاريخية عالمية ، بحيث ان هذا المضمون الذي يتشكل في صورة عقلية يتجاوب معه الفرد كما يتجاوب مع الفكر الإنساني قاطبة أو روح العالم .

ففي هذا الكتاب الفريد يمزج « هيجل » بين تحليله لعقل الفرد وتحليله لتـاريخ الحضـارة الإنسانيـة ، وأثنـاء عمله نـاظـراً لمـدرسـة « نورمبرج » الثانوية ، تمّ له تأليف كتابـه « علم المنطق » أو المنـطق الكبير فنشر المجلدين الأول والثاني سنة ١٨١٢ ، والمجلد الثالث سنة ١٨١٦ ، وفي هذا الكتاب عرض واضح في عمق للتصورات العلمية الأساسية بتطبيق منهج الجدل عليها .

ففي هذا الجدل تنقلب قيم المنطق القديم رأساً على عقب فمبدأ الهوية الذي يعد في المنطق القديم دعامة موضوعية أساسية غدا في

الجدل دلالة على انعدام التطور ، ونذيراً بالموت وأصبح عنصراً سلبياً . أما التناقض الذي ينسب إليه المنطق القديم دوراً سلبياً ، فقد أصبحت له قيمة إيجابية جوهرية ، واستحال إلى عنصر خصب فعال لا يتم بدونه تطور أو تسري حياة .

وقد أضفى عليه هذا الكتاب من الشهرة ما جعله يرنو إلى الظفر بكرسي الأستاذية في إحدى الجامعات . ولكنه عينٌ أستاذاً بجامعة « هايدلبرج » كما ذكرت سابقاً ، وهناك نشر « موسوعة العلوم الفلسفية » سنة ١٨١٧ وهي تلخص مذهبه في عرض ميسَّر للطلاب .

وفي سنة ١٨٢١ ظهر كتابه « أسس فلسفة القانون » وهو آخر مؤلفاته الكبرى التي نشرت في حياته . وفي السابع من نوفمبر سنة ١٨٣١ ، أنجز « هيجل » مقدمة الطبعة الثانية لكتابه المنطق ، وبعد سبعة أيام ، مات « هيجل » متأثراً بالكوليرا وذلك يوم ١٤ نوفمبر سنة ١٨٣١ .

وبعد وفاة « هيجل » عُني طلابه وعشاق فلسفته بنشر ذلك التراث الضخم المتمثل في محاضراته العديدة ومقالاته ورسائله ، وقد روجعت محاضراته في علم الجمال ، وفلسفة التاريخ ، وتاريخ الفلسفة ، وفلسفة الدين ، وقد نشرت أول مجموعة لأعمال « هيجل » في ثمانية عشر مجلداً (من سنة ١٨٣٢ ـ ١٨٤٥) ثم أضيفت إليها سنة ١٨٨٧ الرسائل التي جمعها « كارل هيجل » .

وأدق الطبعات وأوثقها هي التي نهض بها « جـ . لاسون » و« جـ . هوفمايستر » في ستة وعشرين مجلداً . وقد ترجمت معظم مؤلفات « هيجل » إلى اللغات الأوروبية وبخاصة إلى الإنجليزية والفرنسية ، وقد كان للهيجلية أثر عميق في تيارات الفكر الفلسفي في

أوروبا وبخاصة فرنسا ، وفي انجلترا ، وفي أميركا في القرنين التاسع عشر والعشرين .

٤ ـ دراسة وتحليل على فلسفة هيجل :

يصعب على القارىء أن ينفذ إلى مقاصد « هيجل » لوعورة أسلوبه وكثرة المصطلحات وتعقدها ، وأيسر كتبه علم الجمال ، وفلسفة التاريخ .

ويلاحظ الباحث في مؤلفات « هيجل » أن لفلسفته قاعدة أنسيكلوبيدية . فقد درس بعمق الأداب اليونانية واللاتينية ، وكانت له دراية واسعة بالرياضيات والعلوم الطبيعية والمناهج العلمية ، وكانت له القدرة العجيبة على جمع المعارف على اختلافها وتصنيفها وتسجيلها في مذكرات خاصة به ولعل هذه العادة أفادته فائدة عظيمة في محاضراته الجامعية ، وكانت عاملاً هاماً من عوامل حفظ تراثه الذي نشر بعد وفاته كما ألمحنا .

وكان « هيجل » يؤمن من البداية بأننا لا نستطيع أن نتعمق الفكر بتحليله تحليلاً مجرداً على الطريقة الكانطية، وإنما تعمقنا للفكر يتم من خلال تعمقنا للتجربة الإنسانية ، فالفكر يشع في جوانب هذه التجربة ، علماً وأدباً وفناً وأخلاقاً وديناً وقانوناً وفلسفة ، فالفكر هو ، لا غرو ، الروح المحرك للحضارة .

إن الواقع الذي نواجهه بأحداثه وتقلباته ، في هذه اللحظة الحاضرة التي نعيش فيها ، ليس كتلة منفصلة عن الفكر يقف الفكر أمامها حائراً ، يحاول أن يلتمس السبيل لتحليلها وإدراك كنهها . وإنما هذا الواقع ذاته إن هو إلا نبت الفكر ، ومن هنا كان انتقالنا من الفكر

الخالص إلى الواقع ميسوراً كما كانت عودتنا من الواقع إلى الفكر الخالص مضمونة .

وتأسيساً على هذه النظرة الجديدة يرى « هيجل » أن من العبث افتراض « أشياء بالذات » ممتنعة على المعرفة ، كما فعل « كانط » فنحن حين نبحث في المضمونات المنطقية نتبين أن لها طبيعة باطنة وبناءً باطنياً ووحدة ضرورية لا يمكن أن نعزلها جانباً ، ونوزعها بين ما هو داخل التجربة وما هو خارجها ـ كما ذهب إلى ذلك « هيوم » و« كانط » ـ فإذا كانت فكرة ما تنطوي على أخرى ، فإن هاتين الفكرتين مرتبطتان في الداخل والخارج على حد سواء ، وعلى ذلك فافتراض أن ثمة شيئاً يقع خارج التجربة فيه تخطٍ لحقيقة أصيلة ، وهي أن « الداخل » و« الخارج » يكتسب كل منهما معناه من تعريفه بنفس الحدود التي يعرف بها الآخر . فكل ما هو خارج التجربة ، هو كذلك بالنسبة لما هو داخلها فحسب .

وبينما يشيد « أرسطو » المنطق على قاعدة جذرية هي قانون عدم التناقض ينهض جدل « هيجل » على التسليم بحقيقة أساسية هي تناقض الفكر ، فبفضل هذا التناقض يموج الفكر بالحركة ، وتنبث حركته في تاريخ الحياة الإنسانية فيحقق في تيار هذه الحياة تطوراً لا يمكن أن يتم بدونه ، ولو كان الفكر منحصراً في نطاق إمكانيات محدودة لدارت الحياة الإنسانية في دائرة مغلقة ، ولما تمخضت حضارات متعاقبة تتباين سماتها وتتمايز قسماتها ، وإنما الدليل على إزدهار هذه الحضارات أن الفكر زاخر بإمكانيات لا حد لها ، تتحقق تباعاً في الماضي والحاضر والمستقبل .

ذلكم هو الإطار العام لمذهب « هيجل » مستشفاً من واقع

مؤلفاته . وقد ذكرنا من قبل أن دعامات هذا المذهب الراسخة ماثلة كلها في كتاب « ظاهريات الفكر » ، ومن هنا كان تلخيصنا التحليلي لهذا الكتاب في سلسلة تراث الإنسانية بمثابة لوحة صادقة التعبير عن فلسفة هيجل .

٥ ـ تلخيص تحليلي لكتاب « ظاهريات الفكر » :

١ ـ منطق المذهب :

يصف « هيجل » تطور الفكر ويوضح طبيعة التصور ، فهو يرى أن التصور كان في البداية ممتزجاً دون ما تميز بالطبيعة اللاواعية ، ذائباً في الوجود المباشر . ويكون شأنه شأن الوعي التجريبي ، يخضع لنفوذ العالم بدلاً من أن ينهض بتحديده ، يلي ذلك تحرير التصور من الواقع المباشر ، ويغدو الوجود جوهراً ويمضي سريعاً في تطور متصل . ويتضح التناقض بين جوهر الوجود والملابسات الجزئية في صورة ما ينبغي أن يكون ، التي تقود الوجود إلى تحقيق جميع الإمكانيات التي يشتمل عليها .

في هذا التخطي المتصل للواقع المباشر للوصول إلى الواقع الجوهري ، نلاحظ أن الوجود لا يبدو في صورة ثابتة ، بل في صورة متقلبة متغيرة ، دلالة على خصبه وحيويته . ويتنافى هذا مع المنطق الثابت ، ولذلك يلزم تنحية هذا المنطق والاستعاضة عنه بالجدل ، والجدل منطق جديد ينكر كل قيمة مطلقة للواقع المباشر ، ولكنه يعمل على تحويره وتبديله .

والعنصر الأساسي في منطق الجدل ، وهو القانون العام للحياة ، هو النفي أو التناقض ، الذي يدفع كل موجود إلى تخطي وجوده المباشر ، ويصل به إلى نمط جديد يحقق جوهره ، وذلك خلال عملية

تكشف عن الإمكانيات التي يحويها وتسلط عليها الأضواء ، وينتفي التناقض والواقع عندما يؤلف التصور نفس جوهر الأشياء ، فيتحرر من الواقع الذي يعتبر شيئاً غريباً عن الذات العارفة .

عند هذه النقطة يتحول الجوهر إلى فكرة ، وفي هذه الفكرة تكون للتصور واقعية كاملة ، تجمع في كل بين الذاتية والموضوعية ، والانتقال من الجوهر إلى الفكرة ينطوي على تخطي الواقع المباشر باعتباره شيئاً من الأشياء يتحول إلى حقيقة عقلية ، ذاتية موضوعية في آنٍ واحد ، وهي تغدو واقعية في التصور، ونشاط الذات العارفة هو الذي يعبر عن جوهر الواقع ذاته ، ويصبح هذا النشاط جزءاً من حركة الفكرة التي تحقق في ذاتها وحدة الذات والموضوع في عملية تصور كل واقع على أنه جوهرها الخاص .

ويسعى « هيجل » إلى التغلب على المتناقضات التي تقف في طريق انخراط الإنسان إنخراطاً تاماً في سلك العالم ، ووصوله إلى سيادة الواقع سيادة عقلية ، ويعتبر « هيجل » المجتمع مبنياً على الملكية الخاصة باعتبارها النمط العقلي الضروري للتنظيم الاقتصادي والتناسق الإجتماعي ، وهو يحاول أن يتغلب على متناقضات النظام الرأسمالي في ساحة هذه المناقضات ذاتها ، ويقترح في ذلك تحقيق الحرية المطلقة والعقل الكامل لا بتغيير ظُروف الحياة ، بل برد نشاط الإنسان إلى الفكر ، فالفكر إذا تحرر تحرراً كاملاً انعقد له لواء النصر على متناقضات الواقع .

ولما كان « هيجل » قد رد كل نشاط إلى العقل فالوجود في جوهره روح مطهر من كل واقع مباشر يتسامى دائماً إلى تصورات، ومن هنا تغدو الفكرة التي تجمع في ذاتها الفكر والوجود ، الذات والموضوع ،

هي الواقع الوحيد ، وتنطلق هذه الفكرة نحو الله ، وهو الروح الخالق للعالم ، وكأنا بهيجل جعل المنطق لاهوتاً يبين فيه تطور الفكر بحيث يغدو عقلاً كاملاً وفكرة منطلقة ، وتكشف الفكرة المطلقة عن ذاتها في صورة أولية ، في الطبيعة التي تغدو نقيضاً لها ، ثم تكشف عن ذاتها في التاريخ ، الذي تعمل فيه متحررة من الواقع الموضوعي ، معتبرة هذا الواقع تعبيراً عن جوهرها ، وتصل الفكرة المطلقة إلى أسمى مقام لها في الفن والدين والفلسفة وكأنما « هيجل » قد غلّف العالم كله بغلاف عقلي تتحقق فيه وحدة الفكر والوجود .

وفي هذا المجهود الضخم الذي بذله « هيجل » لتحويل العالم كله إلى تحقق مطرد متقدم للفكرة المطلقة ، نرى « هيجل » يرد الوقائع والأشياء جميعاً إلى التصورات ، وتأسيساً على هذا يتوخى « هيجل » ربط الارتباط بين الظواهر الطبيعية بالتطور الجدلي للتصورات ، ولكنه يجد هذا أمراً صعباً ، ولذلك نراه يفسر عدم قابلية الطبيعة لتحقيق التصور ، بأن الطبيعة هي انحراف للفكرة ، أو تجسد خارجي لها في شكل شيء آخر غيرها ، بحيث إن الطبيعة يمكن أن تعد نفياً للفكرة ونقيضاً لها .

وإذا تكون الطبيعة غريبة عن العقل ، فهي تخضع للصدفة وتستسلم للضرورة العمياء ، ويكون التغير فيها تغيراً آلياً كما هو الشأن في المعادن ، لا واعياً كما هو الشأن في النبات ، أو غريزياً كما هو الأمر في الحيوان ، ولا يصدر التغير- كما يستبان في النشاط الإنساني- عن فعل من أفعال الإرادة متجه إلى جعل الواقع واقعاً عقلياً معقولاً .

على أنه ما دام « هيجل » يأخذ بأن الواقع عقلي في جوهره ، فهو يزعم أن الطبيعة وإن بدت مختلفة عن الفكر غريبة عنه ، فانها في

جوهرها متوافقة مع العقل الذي يستطيع أن يستغرقها مع طول المدة ، ولا يحاول « هيجل » أن يستخلص من الطبيعة ذاتها نظاماً عاماً ، بل يحرص على أن يضع نظاماً عقلياً يستنبط منه سمات الطبيعة ، ومن أجل هذا يرى «هيجل» أن العلوم التجريبية، إنما تزودنا فحسب بالمواد الخام التي تشكلها وتصوغها العلوم التأهلية .

لقد اتجه جهد « هيجل » إلى أن يقيم حلقة جدلية تربط بين الظواهر ، فتصل بها إلى درجة من التعميم في الوسع ردها إلى تصورات ، فكأن « هيجل » ، كان يخطط بهذا منطقاً للطبيعة، كما يخطط منطقاً للمجتمع .

٢ ـ دور الجدل :

إن « هيجل » يفسر الفكر تفسيراً دينامياً حركياً ، يختلف عن تفسير أرسطو الثابت ، وكيف يمكن للفيلسوف أن يصور هذه الدينامية المبثوثة من الفكر إلى الحياة إن لم يكن في إطار ميتافيزيقا عامة ، هي أشبه بالفرض الذي يطلقه العلماء حين تحيرهم ظاهرة من الظواهر ، بغية الكشف عن طبيعتها ، والظاهرة المحيرة هنا هي الحياة الإنسانية ، هي تاريخ البشرية ، هي ذلك الصراع المحتدم الذي تنعكس نتائجه في أحداث الحياة وتقلباتها .

وتطور العالم لا يأتي عفواً ، وإنما هو تعبير عن حركة عقلية ، وتضم هذه الحركة في صميمها الفكر والوجود ، فهي ذات وموضوع في آن واحد ، ووظيفة العقل عند « هيجل » تختلف عن تلك عند كل من « ديكارت » و« كانط » . فالعقل عند « ديكارت » يجمع اليقينات التي بلغت من الوضوح والتميز أقصى حد ، وعند « كانط » يشرع العقل للتجربة بمقولات أولية مطلقة ضرورية ، وإذا كان « كانط » يغفل

التجربة كما أغفلها « ديكارت » ، فقد كان حريصاً على أن يكون العقل الخالص هو المقنن لها . أما هيجل فيقترب من النظرة البيولوجية التطورية ، التي تتمثل الطاقة البشرية طاقة تطورية مستمدة من المادة ، ومن ثم فليس هنالك تعارض في الطبيعة بين المادة وبين العقل ، والاختلاف بينهما في الرتبة ، فالعقل أسمى شأناً من المادة .

ويحرص « هيجل » على أن يبين لنا كيف أن الفكر قد انبث تباعاً في التجربة البشرية كلها بحيث بدا الفكر في الحاضر خير معبر عن تشكل العالم تشكلاً عقلياً بفضل ما بذلته البشرية من جهود جبارة منذ فجر التاريخ ، وتنحل الفكرة المطلقة التي يتمثل فيها التحام الواقع بالفكر حين يسلط العقل أضواءه على الواقع الذي يلوح في البداية غريباً عنه ، ثم يتحقق الالتحام مرة أخرى بممارسة الجدل ، فيستبعد العقل العناصر اللامعقولة من الواقع ويصوغه في صور عقلية ، وينجم عن هذا أفكار متحددة أو تصورات ، وهي ليست مجرد صور عقلية بعيدة عن الواقع نفسه، ففي التصور، على هذا، امتزاج بين العناصر المادية والعناصر الفكرية ، ودور التصور هنا أشبه عند « هيجل » بدور السيد المسيح .

فالتصور على هذا رابطة ضرورية وواسطة عقد لا بد منها بين الإنسان وبين العالم الخارجي ، وتاريخ البشرية هو تاريخ الفكر ، وحركة التاريخ هي حركة الفكر ، وعلى ذلك فتفسير الواقع لا يكون إلا بالفكر المبثوث فيه ، ومن هنا أهمية التاريخ لدى «هيجل»، ففي التاريخ يتم اتحاد الفكر بالواقع .

وما دام الجدل الهيجلي يجعل العقل متواجداً دائماً أبداً مع الواقعي فإن « هيجل » يهاجم الفلسفة العقلية الخالصة التي لا يعنيها الواقع

المشخص ، وإنما تبحث عن قوانين هذا الواقع في الفكر البحث المنعزل ، ويهاجم كذلك الفلسفة التجريبية التي تغفل سمات الواقع العقلية وتقصره على مجموعة من الصفات الحسية المحدودة ، ولئن كان للفلسفة التجريبية الفضل في أنها جذبت الانتباه إلى الواقع وجعلت البحث العلمي مرتكزاً على الملاحظة والتجربة والاستقراء ، إلا أن جهودها ذهبت بدداً لأنها وقفت عند المعطيات الحسية المباشرة فتاهت في زحمتها .

الواقع عند « هيجل » ليس هو التجريد الجاف الخالي من كل مضمون حي ، وإنما هو حركة دائمة لا يمكن أن تتصل وتستمر إلا بفضل الفكر ، وعلى هذا الأساس يأتي المنطق جياشاً بالحياة ، معبراً عن حركة الأفكار المندمجة في صخب الواقع ، فإذا اشتغل المنطق بالتصورات فليس معنى هذا أنه يتناول مجموعة من الأفكار الجوفاء ، بل معناه أنه ينهض بعملية تحليلية للأفكار المعبرة عن الحركة الحية ، وبعملية تأليفية لا يستغني فيها عن الأفكار ، فالمنطق أشبه بالبوتقة التي تنصهر فيها معادن الواقع ما هو حسي منها وما هو عقلي ، وفي هذه البوتقة تلتقي المتناقضات التي لا بد منها لحركة الواقع ، وتتم التأليفات التي لا غنى عنها لتحقيق التطور . والجدل الهيجلي يعنى بالتعبير في صدق عن الواقع الحي ، سواء في الفكرة ، في الحادثة ، في الماضي ، في الحاضر ، أو في المستقبل ، وحين يصدق الجدل في التعبير يبرز لنا تلك العناصر التي يتشكل منها الواقع ويضرب بعضها البعض الآخر ، وقد يبدو لأول وهلة أن التناقض يفضي إلى تدمير الواقع وتهافته ، ويؤدي إلى بث الفوضى في نشاطه ، ولكن التناقض عند « هيجل » إيجابي بنّاء ، فهو شرط جوهري لتطوير الواقع ، وقد يمكن أن يكون التناقض هداماً لو أدى إلى أن يدمر الطرفان النقيضان أحدهما الآخر :

ولكن من هذا التناقض بين الطرفين ينبثق طرف ثالث متمثل في شيء جديد ، وكأن هذا الشيء الجديد أشبه بلحظة متمخضة عن لحظتين متصارعتين ، وتلك سمة أساسية لما نلاحظه في الواقع الإنساني من صيرورة . فالتناقض عند « هيجل » معين لا ينضب يزخر بإمكانيات التطور وحوافز التقدم .

واستبعاد التناقض ينم عن فهم سطحي للواقع ، والتغلغل في صميم الواقع يكشف عن تلك الحركة الأساسية التي تتبدى في الصراع بين المتناقضات وتتمثل في عملية التنافس وهي عملية جذرية في صميم الكيان الإنساني ، هذا التنافس يفضي إلى تأليفات مثمرة تؤدي دورها ولا تقف عند حد ، بل تنجم عنها حوافز جديدة للصراع وتنبثق منها أفكار جديدة متناقضة ، وبذلك نرى التراث البشري زاخراً بتصورات تحمل في طياتها لحظات ثمينة في تطور الحياة الإنسانية .

هذا التفسير الجدلي هو دعامة الموقف الفلسفي عند « هيجل » . ففي إطار هذا التفسير يمكن للفيلسوف أن يكشف عن كوامن الإبداع في الطبيعة البشرية .

٣ ـ مهمة التصور :

الحقيقة في نظر « هيجل » قائمة بالفعل في واقعنا ماثلة في تاريخنا وحياتنا ، ونحن نعيش بالفعل الحقيقة ، ولكن فرق بين أن نعيشها وأن نتصورها ، فالمشكلة أمام « هيجل » ليست الحقيقة وإنما تصورنا لها .

إن الحقيقة هي الكل ، هي هذا العالم ، هي الحركة الدائبة المتصلة ، وهي ذلك التطور الذي يتحقق بفضل الانتقال بين المتناقضات ، هي ذلك المطلق الخفي الذي يجذبنا دوماً إلى النشاط والحركة ويدفعنا نحو التجدد والانطلاق ، فهل معنى هذا أن المنطق أمر

مغلق علينا ما دام خفياً عنا ؟ لو كان الأمر كذلك لكان المطلق بمثابة فكرة مجردة منعزلة ، وليس هذا رأي «هيجل» بل على العكس ، إن المطلق عنده مطلق دينامي لأنه واقعي ، وتصور المطلق تصور بعيد بالفعل عنا ، ولكن ارتباطنا به هو الذي يكشف لنا عن طبيعة حياتنا ، وقد رأينا من قبل أن التصور ينبثق من الواقع الحي ، فهو حركة الفكر ، وحركة الفكر تعكس حركة الأشياء ، فبالتصور نستطيع أن نملك في قبضتنا المعرفة بالوجود حين يتيقظ وعينا ويرتقي .

لقد كان الخطأ الجسيم الذي وقعت فيه الفلسفة العقلية الخالصة أنها فصلت بين الفكر والوجود ، ولذلك يحرص « هيجل » على الربط بينهما : فالفكر عنده مبثوث في ثنايا وجودنا ، وهو كياننا ، هو وعينا بالعالم ، من حيث أن العالم واقع لا يختلف عن الفكر ، وثمة خطوتان أساسيتان لتعمق الوجود :

١ ـ أن نميز في الأشياء بين ما هو جوهري وما هو عرضي ، بين ما هو موجود بالفعل يملأ الواقع وما لا يعدو أن يكون مظهراً عارضاً لا يلبث أن يزول .

٢ ـ أن نحدد التصور الدقيق لهذا الواقع ، أي أن نبذل غاية جهدنا لكي نتمثل الطريقة التي يتشكل بها الواقع في العالم وفي وعينا .

وهذه الخطوة الثانية هي الخطوة الجدلية الصحيحة وهي التي تجعل التصور مرتبطاً بالجزئي والفردي ارتباطه بالكلي ، متنقلاً من الأفراد إلى الجزئيات إلى الكليات . ثم من الكليات إلى الجزئيات إلى الأفراد ، فالتصور لا يكف عن الحركة فإذا رمزنا للكلي (أ) وللجزئي (ب) وللفردي (جـ) ، فإننا يمكننا أن نرى ثلاثة مسالك يسلكها التصور : من (جـ) إلى (ب) إلى (أ) ، من (أ) إلى (ب) إلى (جـ) ومن

(ب) إلى (جـ) إلى (أ) ، فليس هنالك بالضبط طريق مرسوم ثابت محدد يسلكه التصور كما هو الشأن في المنطق القديم ، إنما هنالك مرونة وهي وحدها التي تتمشى مع ما في الواقع من حركة وتناقض ، ولو كان الواقع ثابتاً على حال واحد لكان الانتقال محدداً تحديداً ثابتاً أيضاً .

تلكم صورة تقريبية لوظيفة التصور عند « هيجل » فالتصور عنده مندمج في الواقع فرداً أو جزءاً أو كلاً ، فهناك في صميم التصوير ثورة على البلادة والروتين ، ومن ثم فالفكر بتصوراته يقضي على العقبات التي تقف في سبيله في جميع المجالات ، مادية وعضوية واجتماعية .

٤ ـ اليقين الحسي :

وإذا كان التصور هو ثمرة الوعي ، وإذا كان سبيلنا لتحليل الفكر هو تحليل التصور ، فينبغي لنا أن نستعرض مقوماته ، ولننظر الآن فيما يأتي به الحس إلينا من يقين ، ففي لحظة اليقين الحسي ، نجد أن الوعي لم تتهيأ له معرفة بموضوعه عن طريق هذا اليقين الحسي ، الوعي هنا وعي محدود بحدود الإحساس مقيد بقيوده، فموضوع هذا الوعي هو العالم المحسوس ، وهو لا يعلم عن هذا الموضوع إلا أنه قائم ماثل أمامه ، وليس في وسع الوعي في تلك المرحلة أن يتحدث عن تشكيل العالم المحسوس في أفكار ، وإنما العالم موجود على ما هو عليه . وما يكاد الوعي يتيقظ ويرتقي حتى يتبين أن هذا الموضوع ليس هو الحقيقة ، وهو أبعد ما يكون عنها ، وإذا أطلقنا على الموضوع المحسوس الماثل أمامنا (هذا) وعلى اللحظة التي يمثل فيها (الآن) ، والحيز الذي يشغله (هنا) ، لتبينا بوضوح مدى ما في هذه التحديدات من حركة ومرونة ، فإذا قلنا : « الآن يبسط الليل جناحه » فربما أعقب ذلك مباشرة : « الآن لاح الفجر » ، ففي غمضة عين انتقلنا من

موضوع محسوس إلى موضوع محسوس آخر ، وإذا قلنا « هنا شجرة » ثم استدرنا فقلنا : « هنا منزل » ففي نفس المكان تغير الموضـوع ، فمثل هذه التصورات . الليل ، الفجر ، الشجرة ، المنزل . . . هي معانٍ أعمق من أن نحيط بها ونحن محصورون في نطاق الوعي الحسي ، ولا يمكن أن نصل إلى هذه المعاني إلا إذا تطور وعينا وارتقى ، فالوعي الحسي ، على هذا ، قاصر على الانطلاق نحو آفاق تفتحها أمامه التصورات ، إذن لا بد لهذا الوعي من أن يتطور حتى يمكنه أن يتغلغل إلى أعماق التصورات .

ومقصد « هيجل » من هذا واضح ، فحيثما قلنا « هنـا شجرة » يمكننا أن نقول « هنا لا شجرة » (بيت أو حديقة) ، فقولنا « هنا » ينطوي أيضاً على « اللاهنا » وحين نقول « منزل » ينطوي قولنا أيضاً على « اللامنزل » ففكرة السلب ماثلة دائماً حتى في لحظة الإيجاب ، ولا بد من مثول هذه الفكرة لأنه بها وحدها يمكن أن يتسع مجال النظر عندنا ، فلو أننا وقفنا عند فكرة الإيجاب وحدها لكان معنى هذا أننا انتهينا في تجربتنا عند حد لا نتخطاه ، ولكن مثول فكرة السلب أي بروز التناقض ، هو الذي يمكننا من أن نخطو من دائرة الوعي الحسي إلى دائـرة أوسع منهـا ، فبالتنـاقض والتنـاقض وحـده يتيقظ الـوعي ويرتقي ، واليقين الحسي إن هو إلا خامـة تتشكل في ظـواهر تـزداد وضوحاً كلما تبدت المتناقضات وبرزت الخلافات .

٥ ـ الإدراك :

تبينا أن اليقين الحسي لا يمكن أن ينقل إلى الحقيقة على إطلاقها ، وإنما تتمثل قيمة هذا اليقين في الحفز إلى النظر ، وفي إثارة الأنا للتحليل والبحث ، فاليقين الحسي لا يشكل موضوعاً حقيقياً بل هو بمثابة تمهيد

لهذا الموضوع ، وعلى هذا فهو أدنى مراتب المعرفة ، فهو يعرض على الموضوع في كيفيات لا يستطيع أن يفسرها ، والوعي الفلسفي يرى أن للموضوع الحقيقي الذي ينبغي النظر إليه حدين :

١ ـ الموضوع المدرك .
٢ ـ والذات المدركة .

فالوعي في بحثه عن الحقيقة ينتقل بين الذات وبين الموضوع تارة هنا وطوراً هناك ، ولا يمكن أن يتم الإدراك إلا بفضل الجمع بين النظر إلى الذات من جانب ، وبين النظر إلى الموضوع من جانب آخر ، وحين تشير الذات إلى موضوع فإن هذا الموضوع يلوح لنا في الحال واحداً ، مع أنه من جانب آخر ، جانب الموضوع ، ليس واحداً ، بل باقة من الكيفيات ، فمثلاً فص الملح واحد إذا نظرنا إليه من جانب الذات ، فإذا تأملنا فيه من جانب الموضوع لوجدنا أن ثمة كيفيات تتساوق فيه ، كالشكل المكعب والعنصر القلوي واللون ، وبفضل تساوقها معاً وفي آنٍ واحد يكتسب فص الملح موضوعيته ، فموضوعيته على ذلك موضوعية مؤقتة مستمدة من اجتماع هذه الكيفيات في ملابسات معينة . ♦

وليست هذه الموضوعية مطلقة لأنها يمكن أن تشكل موضوعاً آخراً ليس فصاً من الملح ، قد يكون قطعة من البلّور ، فالموضوع موجود إذن بفضل كيفياته ، وقد لاحظنا بصدد اليقين الحسي أن وعينا قد استدل من الفردي (جـ) إلى الجزئي (ب) إلى الكلي (أ) ، وفي الإدراك ينعكس الوضع ففيه نبدأ من الكلي ، أي من الصورة الزمانية المكانية ، ومن قاعدة الكلي نسعى للوصول إلى الشيء أي إلى الفردي الذي يشغل مكاناً معيناً ولحظة محددة ، وحينئذ نتمثل في هذا الفردي

مجموعة من الكيفيات النوعيـة ، وهي التي تمثل الجـزئي ، فأين هـو الشيء إذن إذا كانت كيفياته وخصائصه لا توجد فيه فحسب بل وتوجد في غيره من الأشياء أيضاً ؟ فالشيء البسيط الواحد الذي يتميز من سائر الأشياء ليس إلا هذا الحيز تتلاقى فيه الكيفيات ، فالملح ليس متبلوراً إلا في نفس الحيز الذي يكون فيه قابلاً للذوبان موصلاً جيداً للحرارة وللمغناطيسية ، ولكن هذا الشيء الواحد البسيط لم يتهيأ لنا أبداً أن نراه ، فهو الجوهر الذي لا يمكن لنا إدراكه ، وإنما يقتصر إدراكنا على الكيفيات التي تتساوق وتتلاقى في مكان معين فتشكل الشيء المدرك ، فليس أمام وعينا إلا أن يركز الانتباه على الذات ، فإن الوعي يكتشف أن الشيء الذي نبذل جهدنا لإدراكه ، إنما هو نفسه ثمـرة الوعي ، نعم ، إن الشيء يمثل لحواسنا المختلفة من زوايـا مختلفة ، من حيث اللون والشكل والاتصال الكهربائي والمغناطيسي ، ونحن نعتقد أنـه شيء واحد ، وأننا نستطيع أن نميز فيه صفات مختلفة ، ولا يمكن لهذه الصفـات في وضعها القـائم أن يكون لهـا سمة العمـوم ، وإنما هي كيفيات مرتبطة بالاحساس الخاص الذي تنهض به الأنا ، فكأن هذه الكيفيات تنتمي إلى الأنا .

فبدون الأنا لم يكن في الوسع إدراك الكيفيات مجتمعة وتمثل الشيء كموضوع واحد ، وعلى ذلك فمن الوهم القول بأن هـذه الكيفيات موجودة بالفعل في الأشياء ، فهذه الكيفيات لا تعدو أن تكون إدراكات منتمية للأنا ، ويمكن للأنا بواسطتها أن تتمثل الأشياء ، وهي ، من حيث هي كذلك ، متعددة متفاوتة متبددة ، والأنا هي التي تجمعها في صعيد واحد ، فالفضل لها أولاً وآخراً في الإدراك ، وبناءً على ما تقدم يمكننا أن نحلل كنه الشيء الماثل أمامنا على النحو التالي :

١ ـ يوجد الشيء لذاته ككائن مستقل متميز .
٢ ـ ويوجد الشيء لغيره من حيث أنه لا يوجد إلا للوعي .

ويلاحظ أن هذين الجانبين متناقضان ، فوجود الشيء لذاته متعارض مع وجوده لغيره ، والحقيقة منبثقة دائماً من هذا التعارض وهذا التناقض ، فبالنسبة إلينا نلاحظ أن الموضوع المدرك هو ظاهرة بسيطة تماثل بساطتها المعرفة التي نجمعها منها ، ومع ذلك فهذه الظاهرة هي التي تبين لنا أن الحقيقة الموضوعية الكامنة في العالم هي الفكر ، فذلك الشيء الذي نملكه في قبضتنا ليس شيئاً منعزلاً عنا ، وإنما هو شيء منبثق منا من حيث أن كيفياته وصفاته لا وجود لها فيه بل وجودها منا ، فكأن فكرة الشيء أو الموضوع ليست إلا فكرة الأنا منعكسة خارج ذاتنا ، فالأنا حين تنعكس خارج الذات تغدو «لا أنا» . فكأننا بهذا قد نفينا الشيء كيقين حسي واحتفظنا بالفكر .

٦ ـ الفهم :

وليس معنى انطماس الموضوع في مرحلة الإدراك انزواءه بعيداً عن الواقع ، بل لا بد للموضوع من أن يظهر من جديد وقد اكتسب واقعاً له صفات معقولة ، أسمى من تلك الصفات التي تبيناها في مرحلة الإدراك ، وأعني بها الكيفيات الحسية .

فما هو هذا المعقول إذن ؟ وكيف يتأتى لهيجل أن يتخلص من المأزق الذي تورط فيه ، وهو تمثل الموضوع لذاته كشيء (يقين حسي) ثم تمثله لغيره ككيفيات (الإدراك) ؟ هل ثمة حقيقة كامنة ما برحت ممتنعة علينا ، ولكننا نتوسل في الوصول إليها من آثارها ؟ لا بد أن هناك سبباً للوجود ، ويرى « هيجل » أن هذا السبب هو قوة أو طاقة

تظهر وتختفي ثم تظهر من جديد فهل يمكن أن تكون هذه الطاقة جوهراً كامناً وراء الظواهر ؟ إننا نرى الواقع من زاويتين ؟

١ ـ زاوية الظواهر ، فالواقع يشغل مكاناً تجتمع فيه صفات تحمل إليه الشكل واللون والمغناطيسية والكهرباء .

٢ ـ من زاوية الطاقة المتمثلة وراء هذه الظواهر كلها ، والتي لا ندري لها كنهاً .

ولكننا لا نستطيع أن نسلم بوجود الواقع إلا إذا سلمنا بهذه الطريقة الكامنة المنتجة له ، إن الواقع في نظر « هيجل » هو تلك الوحدة التأليفية التي تجمع بين الطاقة الكامنة المحركة وبين آثارها في كل شامل ، هذا الكل الشامل هو الحقيقة ، إننا لو تأملنا في مختلف الظواهر لرأينا دائماً قطبين في كل ظاهرة ، ومع كونهما متناقضين متنافرين فهما لازمان مع ذلك لتحقق الظاهرة . فهناك في الكهرباء السالب والموجب وبالتقائهما تحدث الظاهرة الكهربية . . . وحينما نظرنا في الظواهر مادية وإنسانية ، في الطبيعة وفي التاريخ البشري ، رأينا هذا التأليف بين القطبين المتنافرين .

وعلى ذلك يمكننا أن نستخلص مع « هيجل » أمرين أساسين :

١ ـ لو أننا تأملنا في الظواهر لرأينا مدى ما بينها من خلاف ندركه بالإحساس ، وأنواع الاختلاف هي التي تشكل المادة اللامتناهية لعالمنا .

٢ ـ ولو أننا نظرنا بعد هذا نظرة تأليفية لرأينا أن هذه الاختلافات العديدة تنحل دون أن تختفي وتذوب دون أن تضيع مقوماتها في موجود كلي بسيط هو الطاقة الكامنة وراء هذا التعدد في الظواهر المتباينة المختلفة . فماذا عسى « هيجل » أن يستخلص من هذا ؟ إن هناك عالماً

حسياً ، هذا أمـر لا مراء فيـه ، ولكن لا يمكننا أن نستمـد معرفتنـا بالاستغراق في هذا العالم والاستسلام له ، والـرضوخ لمـرحلة اليقين الحسي ، وهي مرحلة مقفرة ، إذن لا بد أن نسمو على هذه المرحلة إلى مرحلة ما فوق الحس ، حيث « القانون » الذي يدير حركة الظواهر ، وبفضل القوانين تنخرط الظواهر في تنسيق عام شامل .

والنظر إلى الظواهر على أنها تمضي طبقاً لقوانين هو فهم لها ، وهذا الفهم يشكل لنا تصوراً سليماً للواقع الذي نعيش فيه ، فالفهم يجعلنا نملك منطقاً أسمى من اليقـين الحسي ومن الإدراك ، أماوقـد نفذنـا بالفهم إلى أعماق الظواهر فإننا لا نجد إلا الفكر ، فالواقع ينطوي إذن على الفكر ، ولولا هذا لما كان في الإمكان أن نصل إلى لب الـواقع بمجرد التسليم باليقين الحسي أو الإدراك .

٧ ـ الوعي بالذات :

إن الواقع هو هذا النشاط الكلي الشامل الذي يمارسـه الفكر ، فالموضوع لذاته ما برح مفلتاً منا ، وليس معنا إلا الموضوع لغـيره ، ليس معنا إلا الأنا التي تواجه الموضوع ، وفي هذه الأنا ينضج الوعي بعد أن جال هذه الجولة من اليقين الحسي عبر الإدراك إلى الفهم ، وقد اتضح لنا في مرحلة الفهم أن الأمر أولاً وآخراً مرجعه إلى « الأنا » وأن التقاء الذات والموضوع على أكمل وجه إنما يكون في الوعي من حيث هو ، إن الأشياء التي ميزها لنا اليقين الحسي والإدراك والفهم تلوح لنا وكأنها إنعكاس لفكرنا خارج الذات ، فالمراحل التي قطعناها من أجل المعرفة يمكن اعتبارها مـراحل من أجـل الوعي بـالذات ، وليس في استطاعتنا أن نعزل مرحلة منها عن سائرها .

والأنا هي هي لا تتغير ولا تتحول في أية مرحلة من المراحل التي قطعناها ، هي ذلك المحور الأصيل الذي يدور حوله كل نشاط ، هي تلك النقطة الارتكازية التي يناط بها تحقيق الوحدة والشمول ، والإنسان من حيث هو كائن حي فرد، فهو خلاصة موجزة للحياة التي تنبض في الكون ، وهو منفصل عن الحياة في الظاهر متحد بها في الأعماق في آن واحد، والحياة لا متناهية ليس في وسعنا أن نحيط بها بالفكر ، ولو كنا أحطنا بها فعلاً إحاطة كاملة لكان في هذا فناؤنا ، فإن عدم إحاطتنا بهذا الكل اللامتناهي هي هي التي تحفزنا دائماً إلى التأمل الخصيب .

إن المعرفة هي ذلك النشاط الدؤوب المتصل الذي يبذله الوعي دائماً أبداً من أجل الإحاطة بالحقيقة ، وهنا في ذروة الميتافيزيقا الهيجلية نجد كل شيء بين يدي الفكر ، فالوعي هو منبع النشاط الفكري المتجدد ، والحقيقة هي ذلك الكل اللامتناهي الذي نسعى دوماً للإحاطة به ، هي الحياة التي تترامى أطرافها وتفلت من كل تحديد .

٨ ـ التطور الحضاري :

وينطلق « هيجل » من مجال المعرفة إلى مجال المجتمع الإنساني ، فيبين لنا كيف أن الفكرة تحقق ذاتها في ميدان المجتمع الإنساني بطريقة أكمل من تحققها في الميدان الطبيعي ، ويتم لها ذلك خلال الاتحاد الوثيق بين الفكر في نشاطه الدؤوب وبين الواقع ، ومسلمته الأولى هنا هي أن العقل يحكم ويجدد تطوره .

ويرد « هيجل » التاريخ إلى تطور الفكرة المطلقة ، ويستخلص من جماع الأحداث التاريخية العوامل الجوهرية التي تنم عن الخطوات التي يقطعها الفكر . ولا يغدو مجرى التاريخ أن يكون إنعكاساً لحركة

الفكر ، وما دام « هيجل » قد رد التطور الحضاري إلى تطور الفكر فقد حكم التاريخ بأحكام المنطق ، أي منطق المتناقضات كما وضحنا ذلك من قبل ، ومن ثم تغدو نظرته للتطور الحضاري ذات طابع أولي استنباطي ولا يكون التاريخ مجرد وصف للأحداث ، ويحتفظ « هيجل » من بين زحمة الوقائع العديدة ، وحشد الأحداث المتعاقبة بما يعبر في لحظة عن مرحلة من مراحل حركة الفكر ، فالتتابع الواقعي للأحداث أمر لاحق لارتباطها المنطقي ، ونظام الأحداث في الزمان مرهون بنظامها في التسلسل المنطقي ، في كنف هذه الصورة يستنبط « هيجل » الخطوط العامة للتطور الحضاري . وفكرة « هيجل » عن التاريخ من حيث هو تطور منطقي مؤسسة على فكرته عن التقدم ، وهي فكرة عامة شائعة من الفلسفة ، وهذه الفكرة عنده هي التعبير الإيديولوجي عن نشأة البورجوازية ، وهي تبرر امتلاكها للسلطة كأمر مقرر في سياق التاريخ ، وعلى هذا يشيد « هيجل » بجهاد البورجوازية ، وهي ليست بورجوازية ثورية كالبورجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر .

ومن هنا نرى أن فكرة « هيجل » عن التقدم محصورة في نطاق حرصه على تبرير الواقع القائم ، وقوله إن تاريخ العالم هو الحكم الفيصل ، فمعنى هذا أن مراحل التطور التاريخي تبرر أهمية البورجوازية ، ومعناه أيضاً أنه ما دام العقل مرتبطاً بالواقع وما دام يحقق ذاته دائما فيه ، فعلى الفيلسوف أن يحصر جهده في تسجيل عمل العقل والكشف عن مقاصده دون أن يلوذ بالتأمل في المستقبل[1] .

---

(١) يلاحظ أن التناقض الأساسي في صميم فلسفة « هيجل » التاريخية هو التناقض بين الحركة الجدلية اللامتناهية للفكر التي تحدد التطور التاريخي ، وانقطاع هذه =

ويتحقق التقـدم في التاريـخ بمبدأ أول أو ذات عليـا هي الفكر المطلق الذي يصبح على مراحل عـلى بينة بجوهره في العالم، أعني الحرية . هذا الوعي بالجوهر ينعكس على صفحة تطور الإنسـانية ، التي تنطلق بدورها تدريجاً نحو الوعي بالحـرية ، وتتحقق الحرية في سياق الفترات العظيمة في ثنايا التـاريخ ، فـالحريـة تصبغ الحضـارة الإنسانية بصبغتها النوعية وتطبعها بطابع الخاص ، فالإنسان يختلف عن الموجودات الأخرى من جماد ونبات وحيوان ، وهي الموجودات التي تتأثر تأثراً سلبياً أعمى ببيئتها ، إن الإنسان موجود مفكر وهو من حيث هو كذلك ذات فعالة لها نشاطها الحر ، وهذا النشاط الحر هو الذي يطبع التاريخ الإنساني بطابعه .

وحين مزج « هيجل » تطور التاريخ بتطور الفكر جعـل للتطور التاريخي ضرورة منطقيـة ، فعدت مـراحل التـطور الإنساني معـادلة لمراحل التطور الفكري .

وقد طرأت فكرة تطور الإنسانية على مراحل من قبل « هيجل » « لكـانط » و« وهردر »[1] ولكنهما كانا ينظران إلى كل مرحلة على حدة

الحركة حين يحصر « هيجل » نظرته في تبرير ما هو قائم بالفعل ، كما هو الشأن في دفاعه عن الدولة البروسية حيث يختصها بقيمة مطلقة .

(١) ينظر « هردر » للطبيعـة نظرة غـائية ، فقـد حددت كـل مرحلة من مـراحل التطور ، لتمهد الطريق للمرحلة التي تليها ، بيد أن تدخل الإنسان يمضي بهذه المراحل سراعـا فيصل بـالتطور إلى قمتـه ، ذلك لأن الإنسـان كائن عـاقل أخلاقي ، فالقوى الفكرية الروحية هي التي يناط بها التعجيل بالتطور وتحقيق التقدم .

ويصنف « كانط » التاريخ صنفين ، تاريخاً خاصاً وهو الذي يعنى بتفاصيل الأحداث ، وتاريخاً عاماً يشكل التصور العقلي العام الشامل لسير الإنسانية ، =

وبذلك كانت نظرتها شبه ثابتة ، بينما حاول « هيجل » أن يدرس التطور التاريخي لا في مراحله العديدة ليبين الطابع الجوهري لهذه المراحل فحسب ، بل كان حريصاً أيضاً على أن يتعمق حركته ليبين العوامل العقلية التي تحدد الانتقال الجدلي من مرحلة إلى أخرى .

في هذا التطور يختص « هيجل » الأفراد بالأهمية بقدر ما يكون هؤلاء الأفراد أدوات لتحقيق أغراض أسمى ، وبقدر ما تتمثل فيهم معالم حقبة من حقب الفكر المطلق ، إن دور أعاظم الرجال من أمثال الإسكندر وقيصر ونابليون هو في أنهم يعبرون تعبيراً لا شعورياً عن روح العالم ، فهم إذ يقوضون النظام القائم يعملون على تشييد نظام جديد ، فيشكلون بهذا حلقات في سلسلة التطور ، وبفضل هذه الانتفاضات والانقلابات يتم التقدم .

وتستبان معالم هذا التقدم في مجموعة من الشعوب التاريخية العظيمة ، كل شعب منها يتولى في لحظة من اللحظات التعبير عن روح العالم ، واللحظة التي يحقق فيها شعب عظيم مهمته هي أيضاً لحظة اندحاره وتدهوره ، ذلك لأنها تدع المجال لنقيضه ، أعني مرحلة جديدة في تطور روح العالم ، ويقع على عاتق شعب آخر مهمة تحقيق هذه المرحلة .

وفي العالم الشرقي ، وهو أول مرحلة من مراحل تحرير الفكر ، حيث نهض الجنس البشري من الوحشية والبربرية ومضى نحو التعقل ، نلاحظ أن الحرية تتمثل في إرادة الطاغية فهو وحده الحر ،

ومن خلال هذا التصور ينفذ العقل إلى أعماق الأحداث ، ويستشف مضامينها الكامنة .

راجع في هذا ص ٨٩ - ٨٨ - ١٠٤ من R. G. Callingwood: The Idea of History, Oxfrd, 1956.

وفي العالم اليوناني الروماني حيث ارتقى الفكر إلى مرتبة أسمى من الوعي الذاتي نجد أن الحرية تتمثل في الأرستقراطية ، فهي وحدها الحرة ، أما العالم الألماني الذي انبثت فيه المسيحية فقد وصل إلى تمام وعيه بذاته ، فتحققت الحرية للجنس البشري كله .

ويتمثل تطور الحرية في التاريخ في تطور أشكال الدولة ، فالدولة تحقيق لروح العالم ، وروح العالم هو الذات الفعالة والعامل الحاسم في التاريخ ، و« هيجل » يرى أن التاريخ لا يخرج عن نطاق الدولة ، فالصور الاجتماعية السابقة عليها لا تعدو أن تكون وحشية وبربرية تنتمي بالأحرى إلى حياة الحيوان حيث يغيب الفكر، فالتاريخ يبدأ ببداية الدولة ، وتبرز أهمية الدولة للوجود حين ينظم الأفراد علاقاتهم تنظيماً عقلياً .

ويتقرر تطور الدول بصراع متصل بين العقل وبين الطابع اللاعقلي الذي يسود في فترة ما النظام السياسي لمجتمع من المجتمعات ، ويفضي هذا الصراع إلى إنهيار الشكل القائم للدولة ، وقيام شكل أسمى ، ويرى « هيجل » أن الهدف الأسمى للتطور يتمثل في الدولة البروسية ، فهي بنت العقل ، وهي تجمع في كل متكامل بين إرادة الأفراد والإرادة العامة ، فتتحدد بذلك الحرية والسلطة ، ويرضى الناس على أن يكون المبدأ الأعلى للمجتمع لاحقاً للقانون ، لقد تأسست هذه الدولة على احترام القانون ورعاية النظام ، وهي بعيدة عن السلطة العسفية ، وعن الديمقراطية الثورية على حد سواء ، فهذه الدولة هي أكمل تحقيق لروح العالم .

٩ ـ الأخلاقية الموضوعية (القانون والدولة) :

ويرى « هيجل » أن القانون يعبر عن الإرادة العاقلة وهو يحقق

ذاته تدريجياً كحرية ، ويطرح « هيجل » جانباً وجهة النظر العقلية التي تعتبر القانون أمراً مطلقاً خارجاً عن دائرة التاريخ ، ومستمداً من مبادىء عامة خالدة تنطبق على جميع المجتمعات وتحكم التطور التاريخي ، ذلك أن المذاهب العقلية قد تمادت في تصور المجتمع تصوراً عقلياً بحتاً ، وفي النظر إلى الإنسان باعتباره فرداً لا من حيث كونه عنصراً اجتماعياً ، ويترتب على ذلك حتماً ربط القانون في عجلة رغبات الأفراد وحاجياتهم ، بغض النظر عن الضرورات العليا للمجتمع والدولة .

ويسلم « هيجل » مع أنصار الرومانسية (وروسو في مقدمتهم) بضرورة ارتباط القانون بالواقع الاجتماعي واتصاله بالتطور الحضاري، وأن يعد الفرد نفسه للانخراط في سلك الجماعة بحيث يغدو تابعاً لها ، ولكنه يأبى أن يكون القانون مستمداً من العادات والعرف الجاري ، كما يستنكر أن يكون في تبعية الفرد للجماعة محض خضوع سلبي لسلطات الماضي وأنظمته .

إن خضوع الفرد خضوعاً تاماً كلياً لسلطة الدولة المطلقة هو المبدأ الأساسي لفلسفة القانون الهيجلية ، ويتم انخراط الفرد في سلك الجماعة في دولة مثالية تختلف عن الدولة القائمة في أنها ليست مرآة للمجتمع وليست أداة له ، هي بالأحرى نقيض له ، وهي تمثل في مواجهته المصلحة العامة، والدولة هي الهدف النهائي للقانون، ويمثل تطور القانون ، شأنه شأن تطور التاريخ عملية مطردة من أجل صياغة الواقع صياغة عقلية من ثنايا تحقيق الحرية ، وليست الحرية تعبيراً عن الإرادة الفردية ، وإنما هي رضى الفرد أن يكون تابعاً للمبادىء العامة للأخلاق الموضوعية ، والدولة هي المعبر الأكمل عن هذه الأخلاق الموضوعية .

وتصور الحرية مرتبط هنا بتصور الملكية، فمع أن الملكية تنطوي على إهدار المساواة بين المواطنين إلا أنها تكفل تحقيق المصلحة العامة ، فإذا كانت العقود تفرض على الناس التزامات تجعلهم يقرون بملكية غيرهم من الناس ، فإن هذه العقود تتخطى مجال المنافع الفردية وتقضي إلى قيام صورة جديدة من صور الأخلاقية، هي الأخلاقية الموضوعية، فتنشأ مرحلة أسمى من مراحل القانون ، وتتشخص هذه الأخلاقية الموضوعية في الأسرة والمجتمع والدولة .

ولا يأتي تطور الأخلاقية الموضوعية نتيجة للتطور الطبيعي للجنس البشري ، بل يحدده تطور الفكر ، كما هو الشأن في الطبيعة وفي التاريخ ، فبعد أن يخضع الفرد للأسرة والمجتمع ، وهما شكلان لم يكتملا بعد ، يتحرر منهما ويجد التعبير الكامل عن ذلة في الدولة ، وحينئذ يتم له الوعي بذاته .

وكما ربط «هيجل» في فلسفة التاريخ بين تطور تصور الحرية وتعاقب فترات التاريخ العظمى ، نراه يربط في فلسفة القانون بين تطور الأخلاقية الموضوعية وتطور الاقتصاد السياسي ، فالاقتصاد السياسي يقتصر دوره على تزويدنا بالمواد التي نستعين بها في بنائنا التأملي الذي يهدف إلى تبرير قيام الدول على أساس من الأخلاق والقانون ، والأسرة والمجتمع والدولة هي المراحل الثلاث المتعاقبة التي ينهض فيها الفرد من الأخلاق الذاتية إلى الأخلاقية الموضوعية ، وتتواءم الأهداف التي يحققها الفرد في الأخلاقية الموضوعية مع حاجات الجماعة وأهدافها .

إن الإنسان لم يكن أبداً فرداً منعزلاً ، فهو يعيش مع أقرانه ويعتمد عليهم ، كما يعتمدون عليه ، وعلى ذلك فلا معنى للنظر إليه معزولاً

عن مجموعة النظم التي تشبع حاجاته ، والتي هي في ذاتها تعبير عن الفكر في العالم . وأقدم هذه النظم التي يكشف عنها التاريخ ، هو الأسرة ، فالأسرة ترضي مطالب الإنسان الحسية وتحميه وترعاه بطريقة بدائية .

والأسرة وحدة تنظر إليها بعض المجتمعات ، كالمجتمع الصيني مثلاً ، على أنها أشد واقعية من الأفراد الذين يؤلفونها ، إن الأسرة وحدة تنطوي على فكرة أساسية هي ذلك الحب المتبادل ، ومن هذه الوحدة يبدأ « هيجل » تحليله للدولة .

والأسرة أعجز من أن تحقق للإنسان ، إشباعاً ملائماً لمطالبه ، وكلما نما الأطفال وترعرعوا تركوا دائرة الأسرة إلى دائرة أوسع ، هذه الدائرة هي دائرة المجتمع ، وهذا المجتمع هو النقيض الذي يواجه الموضوع الأصلي أي الأسرة ، ويختلف المجتمع عن الأسرة التي ينظر إليها أفرادها على أنها أشد واقعية منهم ، إذ هو بمثابة مضيف يستضيف أفراداً مستقلين تربط بينهم روابط المنفعة الذاتية والالتزامات الاجتماعية ، وبينما طابع الأسرة الأساسي المحبة ، نجد طابع المجتمع التنافس .

وفي المجتمع تنشأ التجارة وتنهض الصناعة لإرضاء حاجات الناس ، وفي المجتمع ينتج الفرد لإرضاء حاجاته وحاجات أ سرته ، ويخدم في نفس الوقت أقرانه ، وبذلك يكون للمجتمع معنى عقلي ومغزى كلي ، وتسن في هذا المجتمع القوانين وإن لم تكن بالضرورة عادلة ، ويقوم جهاز الشرطة بحفظ الأمن ويكتسي المجتمع بذلك برداء الدولة ، وباطراد نموه تنتشر الشركات والمؤسسات فيتعلم الناس ألا يفكروا في مصالحهم بقدر ما يفكرون في مصالح الكل الذي ينتمون

إليه ، فهذه المنظمات لا تثير الغريزة الاجتماعية الأصلية أعني غريـزة التنافس ، بل تنمي غريزة الدولة وهي غريزة التعاون ، هنا يـواجه الموضوع (الأسرة) نقيضه (المجتمع) ، ويتمخض عن هذا تأليف بين النقيضين يضم خير ما في كل منهما ، وهذا التأليف لا يذيب الأسرة أو المجتمع وإنما يضفي عليها التناغم والـوحدة ، هـذا التأليف هـو الدولة ، فالدولة بهذا كائن أسمى يحقق رفاهيـة الأفراد وحـريتهم ، ويربط مصالح الأسرة والمجتمع بأهداف عـامة كليـة شاملة ، وليس معنى هذا طمس ذاتية كل من الأسرة والمجتمع ، فإن التناقض قائم في الأعماق ، والتناقض هو مناط الحيوية في الحياة الإنسانية .

وللدولة خصائص جوهرية ، فالدولة إلهية ، فهي أسمى صورة لتحقق الفكر في تقدمه في ثنايا العصور، أو بعبارة أخرى هي تعبير عن روح العالم ، إن الدولة هي الفكرة الإلهية في الأرض ، إنها بصمة الله على وجه الدنيا ، فالدولة لا تنشأ عن عقد ـ كما ذهب إلى ذلك روسو ـ وإنما هي غاية في ذاتها ، ولما كانت أسمى تعبير عن روح العالم ، فلا يمكن أن يتم تطور روحي فكري خارج نطاقها ، كما لا يمكن أن يتم تطور طبيعي خارج نطاق الإنسان. والفرد قادر على أن يعمل عملاً أنانياً دون ما تفكير في الغير ، وثمتئذٍ يتبع غرائـزه كالحيـوان ، حين يسلك هذا المسلك يخرج عن دائرة الإرتباط بالفكر، فالفكر فيه نائم ، ولذلك يغدو عبداً للخطأ ومطية للرغبة ، ولكنه حين يسعى للتوافق مع الفكر يعبر عن إرادته ، وبقدر نجاحه في ذلك يكون فهمه لغايـات الفكر البعيدة، وبقدر تحقيقه لإلتزامات الفكر السليمة يغدو حراً، فحرية الفرد ليست اختياراً مجرداً بل هي إرادة ما هو معقول ، ما يتسق مع الفكر ، والدولة هي خير مرشد للفرد فهي التي تبين له أن إرادته تلزمه بأن يتبع العقل .

٦ ـ نصوص مختارة من « ظاهريات الفكر »(١)

١ ـ في الإدراك :

« إنني أدرك الشيء كواحد ، وعلي أن أجعل طابع « الواحد » ثابتاً له ، وإذ حدث أثناء الإدراك شيء مناقض لهذا الواجب علي أن أفسره على أنه منتمٍ لتفكيري ، والآن ، ثمة كيفيات متنوعة قائمة في الإدراك تبدو لي كيفيات للشيء ولكن الشيء « واحد » ونحن نكون في أنفسنا على بينة بأن هذه الكيفيات تعدد ، وان الشيء لم يعد وحدة ، فهذا الشيء هو في الواقع أبيض في نظرنا ، وله مذاق في لساننا ، ومكعب في لمسنا ، وهكذا ، فتعدد هذه الجوانب لا يأتي من الشيء ولكن منا ، ونجد أن هذه الكيفيات كلا منها منفصل عن الآخر ، وذلك لأن الأعضاء التي تأتي بها متميزة في ذاتها ، فالعين متميزة عن اللسان وهكذا ، وبالتالي فنحن بمثابة الوسيط الكلي ، تكون عنده هذه العناصر منفصلة بعضها عن البعض موجود كل منها بذاته ، ومن ثم فمن حيث اعتبارنا لأنفسنا كوسيط تنتمي فيه الكيفيات إلى تفكيرنا ، نحتفظ بتجانس الشيء وحقيقته « كواحد » ونحافظ عليه » .

---

(١) النصوص مأخوذة من ترجمة « بايلي » الانكليزية ، وترجمة « هيبوليت » الفرنسية :

The Phenomenology of Mind, translated by J. B. Baillie, London. 1931.

La Phenomenologie de L'esprit intraduction jean Hyppolite 2 Vols., Paris, 1931 – 1941.

(ص ١٦٩ ـ ١٧٠) ترجمة بايلي ، ص ١٠٠ جـ ١ ترجمة هيبوليت) .

٢ ـ العقل الملاحظ :

« إن العقل كما ينبثق مباشرة في شكل وعي يقيني بكونه الحقيقة كلها ، يتخذ الحقيقة في معنى الوجود المباشر ، وكذلك يأخذ وحدة الأنا مع الوجود الموضوعي ، بمعنى الوحدة المباشرة ، وحدة لم يفصل العقل فيها بعد ـ ثم يوجد ثانية ـ لحظات الوجود والأنا ، أو بعبارة أخرى الوحدة التي لم يصل العقل بعد لفهمها ، فالعقل من ثم حين يظهر كوعي ملاحظ يستدير إلى الأشياء بفكرة أنه يأخذها كأشياء حسية مقابلة للأنا ، ولكن عمله الفعلي يناقض هذه الفكرة ، ذلك لأنه يعرف الأشياء ، فهو يحول طابعها الحسي إلى تصورات ، أعني إلى نوع من الوجود هو في ذات الوقت أنا ، فهو يحول الفكر إلى فكر موجود ، أو الموجود إلى موجود مكون تكويناً فكرياً ، ويؤكد بذلك أن للأشياء حقيقة من حيث كونها مجرد تصورات »[1] .

٣ ـ العقل المقنن :

« . . . وثمة أمر آخر مشهور مفاده : « أحب لجارك ما تحب لنفسك » وهو موجه إلى أي فرد في علاقته بفرد آخر ، وهو يؤكد هذا كقانون يجري بين كل فرد وآخر ، أعني علاقة أو شعوراً ، إن الحب الفعال يستهدف محو الشر عن شخص وإتيان الخير له ، ولكي نفعل

---

(١) (ص ٢٨٢ ترجمة بايلي ، ص ٢٠٥ جـ ١ ترجمة هيبوليت) .

ذلك علينا أن نميز ما هو الشر وما هو الخير المناسب لمواجهة هذا الشر ، ومم تتألف بوجه عام سعادة الفرد، فينبغي أن نحبه بذكاء، فالحب الغبي يجلب له السوء ، ربما أكثر مما تجلب له الكراهية ، إن الفعل الطيب الحقيقي ، في أغنى وأهم شكل له يتمثل في العمل الكلي الذي تنهض به الدولة ، وهو عمل لو قورن بعمل الفرد الجزئي لبدا هذا إلى جانبه عملاً تافهاً لا يكاد يستحق الحديث عنه .

« إن الجوهر الأخلاقي الصميم ليس له مضمون فعلي في ذاته ، وإنما هو فحسب مقياس لتقرير ما إذا كان مضمون ما قادراً على أن يكون قانوناً أولاً . . ما إذا لم يكن المضمون يناقض ذاته ، فالعقل كمقنن لا يعدو كونه معياراً ، فبدلاً من أن يضع القوانين ينهض بفحص ما هو موضوع بالفعل »[1] .

٤ ـ العدالة :

« إن الكل هو توازن ثابت لجميع الأجزاء ، وكل جزء هو فكر في لبه، فكر لا يبحث عن إشباع فيما وراء ذاته ولكن لديه الاشباع من ذاته من حيث كونه في حالة توازن مع الكل ، هذا التوازن لا يمكن أن يعيش إلا إذا انخرطت فيه عدم المساواة ، فيختل وبالعدالة يعود سيرته الأولى ، فالعدالة ليست مبدأ دخيلاً ، وهي ليست كذلك عملاً مشيناً يتمثل في تبادل الحقد والغدر والجحود بطريقة غير معقولة تخضع للاعتباط والصدفة ، تطبق القانون بنوع من الارتباط غير المعقول ،

---

(١) (ص ٤٤٣ ـ ٤٤٤ ترجمة بايلي ، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٨ جـ ١ ترجمة هيبوليت) .

دون أية فكرة ضابطة أو فعل ضابط باقتراف الذنب أو إسقاطه ، دون أي وعي بما ينطوي عليه ذلك ، فعلى العكس من هذا ، وجود العدالة في القانون الإنساني معناه العودة إلى الكل ، إلى الحياة الكلية للمجتمع يجمع شمل العناصر التي تبددت بعيداً عن توازن وتناغم الكل . . . بهذه الطريقة تكون العدالة هي الإرادة الواعية بذاتها للكل »[1] .

٥ ـ الفرد والدولة :

« الذهن الواعي بذاته ، لا شك يجد في سلطة الدولة حقيقته الغارية البسيطة ، وبقاءه ، ولكنه لا يجد فيها فرديته من حيث هي كذلك ، فهو يجد وجوده الجوهري ، ولكنه لا يجد فيها ما يكون عليه لذاته ، فهو يجد أن الفعل من حيث هو فعل فردي ينبذ بالأحرى ويطرح جانباً ويستعاض عنه بالاطاعة »[2] .

«والنمط النبيل للوعي يجد ذاته إذن في ارتباطه بسلطة الدولة، بمعنى أن هذه السلطة ليست ذاته بل هي قبل كل شيء جوهر كلي ، يجد فيها الذهن تحقيقاً لوجوده الجوهري ، ويكون على وعي بغرضها ومضمونها المطلق ، وإذ يرتبط الوعي ارتباطاً إيجابياً بهذا الجوهر ، فانه يقف موقفاً سلبياً من أغراضه الخاصة ومن مضمونه الخاص ووجوده الفردي ، ويعمد إلى طمسها ، هذا النمط من الوعي هو بطولة العمل ، هو الفضيلة التي تضحي بالوجود الفردي من أجل الكلي ، وتفسح ومن ثم لهذا الكلي في الوجود »[3].

---

(١) (ص ٤٨٠ ترجمة بايلي ، ص ٢٨ جـ ٢ ترجمة هيبوليت) .
(٢) (ص ٥٢٢ ترجمة بايلي ، ص ٦٢ ـ ٦٣ جـ ٢ ترجمة هيبوليت) .
(٣) (٥٢٦ ترجمة بايلي ، ٦٦ جـ ٢ ترجمة هيبوليت) .

٧ ـ الاتجاهات الهيجلية في روسيا :

اليمين الهيجلي :

تأثر المفكرون الروس بفلسفة هيجل في التاريخ ، وبمنهجه الجدلي ، ومن حسن الحظ أن فلسفة هيجل لم تكن فلسفة مغلقة تبحث فقط في المعاني الفلسفية التي لا يفهمها غير المتخصصين من الفلاسفة ، إنما كانت فلسفة مفتوحة تبحث أيضاً في القضايا التي يهتم الشعب عادة بها، فبجانب ظاهريات الروح والمنطق، كتب هيجل فلسفة التاريخ وعلم الجمال وفلسفة القانون ، وما التاريخ في مفهوم هيجل إلا تاريخ الشعب نفسه ، وما الجمال إلا في الصلة بين العمل الفني وروح الشعب وماهيته ، وما القانون إلا التشريع الذي يكفل للشعب العدالة والحرية ، ومن هنا كان رواج هذه الفلسفة بين صفوف الشعب في روسيا .

ومن الآثار الطيبة التي كانت لانتشارها هذه الفلسفة في روسيا ، أنها بصرّت الأمة الروسية بحقيقة ذاتها ، وكشفت لها عن دلالة وجودها وتاريخها ، وساعد انتشارها على نشأة فلسفة قومية وطنية لروسيا ، وانتقل الحماس لهيجل إلى حماس لروسيا نفسها ، وهكذا أثارت هذه الفلسفة للأمة الروسية طريق الحياة .

بدأ الاهتمام بدراسة أثر « هيجل » في روسيا في ثلاثينيات هذا القرن ، وبالتحديد منذ سنة ١٩٣١ عندما القى م . د . تشيجفسكي بحثاً عن « هيجل » في الشعوب السوفياتية ، وفي المؤتمر الذي عقدته جمعية الدراسات الهيجلية في لاهاي ونشر ضمن أعمال هذا المؤتمر (هرلم سنة ١٩٣١) . ثم تلاه بحث آخر م . جنسيكوف في المجلة الفلسفية

المدرسية الجديدة ، في العدد الخاص الصادر في ميلانو سنة ١٩٣٢ ، وكان موضوعه « الهيجلية في روسيا » ، ثم نشر م . ج جاكيف مقالة عن « هيجل في روسيا » سنة ١٩٣٢ في مجلة الدراسات الأدبية وتاريخ الفكر ، التي كانت تظهر في برلين بصفة دورية كل ثلاثة أشهر .

أما عن تصنيف المؤلفات التي ظهرت في هذا الموضوع فنجد أولاً تصنيفاً في مجلة الفكر الروسي (براج ١٩٣٢) وقد نشره ب . ياكوفنكو ، وتصنيفاً ثانياً في كتاب الرائد الأول لهذه الدراسات نعني به م . د . تشيجفسكي الذي كتبه باللغة الروسية عن « هيجل في روسيا » ، ونشره في سنة ١٩٣٤ ، ثم نشره مرة أخرى في باريس سنة ١٩٣٩ ، وهذا فضلاً عن المجلد الضخم الذي ظهر في مجموعة تاريخ الهيجلية في روسيا في براج سنة ١٩٣٨ ، ومن الممكن بل ويكاد يكون من المؤكد ، أن هناك دراسات أخرى في هذا الموضوع لم تصل إلينا .

لماذا : هيجل ؟

وقد نتساءل ، ما هي الأسباب التي دعت إلى اهتمام الروس بفلسفة هيجل في ثلاثينيات القرن التاسع عشر ؟ وجوابنا أن هناك آراء عديدة في هذا الموضوع .

يعتقد الأديب المفكر كيريفسكي مثلاً ان انتشار فلسفة « هيجل » يرجع أولاً إلى إلمام الروس باللغة الألمانية ، وكان يقول نحن نقرأ الفكر الألماني باللغة الألمانية ، كذلك فإن الأفكار الفلسفية (الألمانية) قد انتشرت عندنا بصورة واسعة . . . حقاً ، لقد ساعدت معرفة الروس باللغة الألمانية، على انتشار الفلسفة الألمانية بعامة والهيجلية بخاصة، ولكن هذه المعرفة وان كانت شرطاً من الشروط الضرورية لفهم هذه

الفلسفة ، إلا أنها ليست هي الشروط الوحيدة ، وقد ظلت مؤلفات « هيجل » مجهولة في روسيا طوال عشرين عاماً بعد ظهورها على الرغم من معرفة الروس باللغة الألمانية .

وهناك رأي آخر يقول بأن تاريخ انتشار فلسفة هيجل يرجع أولاً إلى تاريخ نشر مجموع مؤلفات « هيجل » في روسيا سنة ١٨٣١ ، وهذا التاريخ فعلاً قد اتفق عليه المؤرخون والفلاسفة بوصفه بداية انتشار الهيجلية في روسيا ، حقاً من الممكن أن تكون مؤلفات « هيجل » قد عرفت قبل ذلك بين المتخصصين من الفلاسفة ، ولكن لا شك أن نشر فلسفة التاريخ ، وعلم الجمال ، وفلسفة الدين ، وفلسفة القانون ، قد ساعد أكثر الناس على فهم هيجل ، هذا الرأي وإن كان يبدو صحيحاً ، إلا أنه لا يفسر لنا تماماً مدى اهتمام الروس بفلسفة هيجل ، فلماذا كان هذا الاهتمام بفلسفة « هيجل » ؟

يعتقد بعض المؤرخين أنه كان من الطبيعي أن ينتقل اهتمام الروس إلى فلسفة «هيجل» بعد اهتمامهم بفلسفة شيلنج في عشرينات القرن التاسع عشر ، وما حدث ، في ألمانيا ، كان لا بد أن يحدث في روسيا ، «فهيجل» في نظرهم يكمل الحركة الفكرية التي بدأها شيلنج ، ولكن هذا الرأي ليس صحيحاً تماماً ، فنحن لا نجد أحداً من المفكرين الذين اهتموا بشيلنج قد أصبح هيجلياً بعد ذلك ، ولقد انتشرت فلسفة شيلنج في روسيا على يد علماء الطبيعة والأطباء مثل فللنسكي وبافلوف ، بينما انتشرت فلسفة هيجل على أيدي رجال القانون والأدباء من أمثال ريدكين وكربيوف وكيريفسكي .

كل هذه الأسباب في الواقع قد تكون الأسباب الخارجية التي

هيأت الجو لانتشار فلسفة «هيجل»، ولكن وراءها يكمن السبب الرئيسي والجوهري الذي دفع الشعب الروسي إلى الاهتمام بفلسفة « هيجل » إلى حد كبير ، هذا السبب هو في اعتقادنا رغبة الشعب نفسه في المعرفة وتطلعه إلى الفلسفة كمصدر للمعرفة التي ينشدها .

وهذا الحماس للفلسفة هو الذي جعل الأمة الروسية تتلقف فلسفة « هيجل » وكأنها قد وجدت فيها ضالتها المنشودة ، كان الشعب الروسي لا يريد فلسفة تبحث في تفسير الكون وأصله ونشأته ، وإنما كان يريد فلسفة تفسر له التاريخ ، وبعبارة أدق تفسر له ماضيه ووجود الحاضر ، ولقد وجد الشعب الروسي في فلسفة « هيجل » العظيمة صورة مكتملة للمعرفة التي ينشدها ويتطلع إليها .

ومع رغبة الشعب في المعرفة كان هناك مفكرون ينقلون إليه أفكار « هيجل » ، وأول رائد نشر أفكار « هيجل » في روسيا هو بيتر جريجو ريفتيش ريدكين (١٨٠٨ - ١٨٩١) ، ولقد لعب ريدكين دوراً كبيراً في الحياة الفكرية في روسيا حتى قال عنه « أبلون جريجوف » ان جامعة موسكو قد أصبحت بفضل ريدكين جامعة هيجلية ، وقال أيضاً في مسرحيته المشهورة « الأنانية نوعان » اننا لا نجد في موسكو غير الهيجليين ، وقد يكون في كلامه الذي جاء في هذه المسرحية الهزلية شيء من السخرية ، ولكنه يعبر عن حقيقة ما جرى في موسكو حيث أصبح كل فرد هيجلياً .

كان ذلك في سنة ١٨٢٩ ، عندما سافر الطالب بيتر ريدكين في بعثة علمية إلى ألمانيا من أجل الحصول على شهادة عليا تؤهله التدريس بالجامعة ، وعندما حضر ريدكين إلى برلين أو كعبة العلم كما كانوا

يسمونها في ذلك الوقت ، كان « هيجل » في أوج شهرته[1] . فاستمع إلى محاضراته في فلسفة القانون ، كما استمع إلى محاضرات جانس وسافنيبي ـ ولكن منذ اللحظة الأولى انطبعت روحه بالهيجلية ، ونذر نفسه لنشر هذه الفلسفة في بلاده ، وعاد ريدكين إلى موسكو في سنة ١٧٣٩ ، وعين مدرساً محاضراً ثم أستاذاً في كلية الحقوق سنة ١٨٣٥ .

عاد إذاً إلى موسكو الرجل الذي عرف « هيجل » واستمع إليه وتحمس له ، لينقل الهيجلية بصورتها ومضمونها ، ومع أن ريدكين كان أستاذاً في كلية الحقوق إلا أنه قد تعلم من « هيجل » كيف يعطي الصدارة للمسائل الفلسفية والأخلاقية ، فكان يلقي على طلبة السنة الرابعة محاضرات في فلسفة القانون وتاريخ القانون ويتعمق كثيراً في هذه الدراسات ، غير أنه كان عادة لا يتجاوز دراسة التاريخ القديم عند أفلاطون وأرسطو وشيشرون .

ويقول عنه تلميذه أخانسييف في كتابه عن جامعة موسكو بين سنة ١٨٤٣ ، ١٨٤٩ ، أنه كان يلقي محاضراته بلهجة حماسية خطابية ، وهو ما زال يذكر أول درس ألقاه ريدكين عليه وعلى طلبة السنة الأولى بالجامعة ، إذ بدأه بسؤال وجهه إلى الطلبة الحاضرين فقال : أيها السادة ، لماذا جئتم إلى هنا ؟ ثم تولى هو الإجابة عن هذا السؤال بقوله : انكم جئتم إلى الجامعة من أجل معرفة الحقيقة ، ولكي تتولوا في بلدكم مهمة الدفاع عن العدالة .. انكم أنتم رسل الحقيقة وحماة العدالة ... واختتم ريدكين درسه بكلمته المأثورة : « كل شيء زائل إلا وجه الحقيقة » .

---

(١) الفكر الفلسفي . د ـ نازلي اسماعيل حسين ص : ٣٥٤ .

٨ ـ وجه الحقيقة :

كان ريدكين هيجلياً بكل معنى الكلمة ، وكان هيجل في نظره أعظم فلاسفة الألمان جميعهم ، وقد وضع محاضراته طبقاً لأصول فلسفة « هيجل » ومبادئها ، فكل درس من دروسه كان ينقسم إلى ثلاثة أجزاء ، ثم ينقسم بعد ذلك كل جزء إلى ثلاثة أقسام فرعية وهكذا دواليك ، وكل مبدأ من مبادىء القانون كان يمر بثلاث مراحل ، فهو يصدر أولاً بصورة غامضة ولا شعورية من عادات الشعب وتقاليده ، ثم تأتي بعد ذلك المرحلة الثانية التي يصدر فيها القانون عن الشخصية المشروعة الواعية .

ثم تأتي أخيراً المرحلة الثالثة من التشريع التي يتم فيها التأليف بين المرحلتين السابقتين، وهي ثمرة جهود المشرعين والقضاة من أبناء الشعب الذين يعبرون جيدا عن حاجاته وآماله ، ويرد القانون إلى أصول الشعبية تنتهي حلقة تطوره .

وإذا كان أخانسييف قد أحسن وفاء وتقديراً لأستاذه، فإن هناك تلميذاً آخر لريدكين هو تشتيشرين ينفي كل أصالة فلسفية لأستاذه ، ويعيب عليه تمسكه الصوري والشكلي بمراحل التطور الثلاث عند « هيجل » ، ومما يذكر أن تشتيشرين قد أوجد قسمة رباعية لحالات التطور تحل محل القسمة الثلاثية التي ينادي بها « هيجل » وأتباعه ، وهو يقول عن ريدكين في كتابه الذكريات « فوسيومنيانية » : كنت أبحث في كلامه عن مضمون حي لمقتضيات العلم ، فلم أجد إلا عرضاً صورياً ولغواً من الكلام .

ويبدو أن تشيتشرين لم يعجب لا بتفكير ريدكين ولا بأسلوبه ،

فريدكين في نظره لا يتمتع بأية موهبة ، وهو ينقل أفكار « هيجل » نقلاً من غير تعديل أو تجديد ، وكان بأسلوبه السطحي الجاف لا يعرف كيف يعبر بوضوح عن أفكاره ، ولكننا نلاحظ أيضاً أن تشيتشرين قد تناقض في كلامه بعد ذلك فاعترف بأن أستاذه كان يعرض كل علم من علوم القانون في صدره منسقة ، وأنه كان يربط بين التصورات الفلسفية ، والتصورات القانونية ربطاً منسقاً ، ثم أنه يعترف أيضاً بفضله في إدخال المعاني الفلسفية مثل العدالة والحرية في تدريس علم القانون .

وقد نجح في بيان الهدف من وجود القانون في الدولة ، ألا وهو تحقيق الوحدة بين العدالة والحرية من أجل الصالح العام .

كما أضاف تشيتشرين بأن أستاذه كان دائماً أبداً متحمساً لقضية العدالة ، وأنه كان ينقل حماسه إلى مستمعيه من الطلبة فيدفعهم إلى التفكير الفلسفي ، ويدفعهم إلى حب الأفكار الخالدة مثل الحقيقة والخير .

هذا هو ريدكين الأستاذ الذي ألهب بحماسه لقضية العدالة حماس الجيل الناهض من الشباب في روسيا ، فعلمهم أن رسالتهم في هذه الحياة هي خدمة العدالة والحقيقة والحرية .

٩ ـ ولكن ماذا ترك لنا ريدكين من مؤلفات ؟

نشر ريدكين مجموعة محاضرات في « تاريخ فلسفة القانون » في أواخر أيامه في سبعة أجزاء (١٨٩٠) ، وهذا التاريخ يتميز بدقة مصادره في التاريخ القديم ، كما أن فيه ترجمة شافية للنصوص القديمة ، ويبدو أن ريدكين في هذه الفترة الأخيرة من حياته بدأ يشق

لنفسه طريقاً جديداً للتفكير ، وبدأ يتحرر من سلطان « هيجل » عليه ، لأنه ولا شك لم يغير شيئاً من مبادىء « هيجل » الرئيسة .

وفي الوقت الذي كان يلقي فيه محاضراته ، وقبل أن يفكر في نشرها ، كان قد كتب في سنة ١٨٤٠ ملخصاً واضحاً لمنطق « هيجلي » نشرته له مجلة «الموسكو فيتانين» ، وفيه يبين كيف تقابل مبادىء التفكير النظري ومبادىء التفكير التحليلي عند «هيجل» ، وكيف تنقلب التطورات إلى أضدادها ، كما أكد أهمية الجدل ، لا في التفكير النظري وحده ، بل في الوجود العيني أيضاً ، ان موضوع المنطق هو الفكر ، ولكن ينبغي لنا أن نفهم الفكر بمعنيين مختلفين تماماً ، بمعناه الذاتي الخالص بوصفه عملية معينة للتفكير الإنساني ، وبمعناه الموضوعي بوصفه نشاطاً متعلقاً بموضوع ما ، أي بوصفه تفكيراً أو تأملاً في شيء ما .

ولما كانت الحقيقة لا تعطي لنا على نحو مباشر لأنه ليس عندنا أي شعور مباشر بها فإنه لا بد من أن نلجأ إلى التأمل من أجل الكشف عن الماهية الحقيقية للموضوع ، ومن ثم فنحن لا نبلغ المعنى الحقيقي للموضوع إلا بواسطة التأمل ، ولذلك ينبغي لنا أن نميز بين الحقيقة الموضوعية التي تصل إليها بالتأمل والتي يجب أن تتميز عن الحقيقة الذاتية التي تأتينا عن طريق تمثلاتنا الحسية للقبة السماوية ، فوظيفة التأمل هي الارتفاع بالمعطيات الحسية الذاتية إلى الكلية والموضوعية ، وعلى ذلك فالتأمل هو في الوقت نفسه نشاط ذاتي للفكر بوصفه ملكة من ملكات الذات ونشاط موضوعي يبلغ الحقيقة الموضوعية للشيء .

وإذا كان المنطق يهتم بدراسة الفكر منظوراً إليه في ذاته ، فهذا لا يعني على الإطلاق أن المنطق يقتصر على دراسة الصورة الخالصة

والمجـردة للفكر ، بـل على العكس ، يجب أن يكـون المنطق مـادياً وصورياً معاً ، لأن شكل المعرفة لا يتعارض مع مضمونها ولا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر .

والحقيقة الموضوعية التي يهتم المنطق بدراستها هي في اتفاق الفكر (الصورة) مع الموضوع المفكر فيه (المضمون) . وهذا هـو التفكير النظري ، ولكن الفكر يظهر في ثلاث صور مختلفة .

الفكر المجرد أو (الذهن) ، والفكر الجدلي ، والفكر النظري .

١٠ ـ منطق هيجل :

فالذهن (رازودوك) يبحث في العمومية ، ولكنه لا يصادف غير العمومية المجردة التي لا تتعلق بالجزئيات والمستقلة عنها ، والفكر المجرد الذي يتجه في اتجاه واحد يعد ناقصاً ، وقد يكون ضرورياً ولازماً في ذاته، ولكنه يصبح باطلاً عندما نقف عند حده ، فلا بد إذا من أن نتجاوز حدود الذهن ، ذلك لأنه إذا وقفنا عند حد التفكير المجرد ، فإن الفكر يتناقض مع نفسه وينقلب الفكر المجرد بالضرورة إلى نفي لذاته ، وهذه المرحلة الثانية للفكر ، نعني بها مرحلة الجدل .

ولما كان الجدل ليس ضرباً من الشك ، فإن النفي لا يمكن أن يكون هو المرحلة الأخيرة فيـه ، إنما الغـرض من النفي والجدل أن يرتفع الفكر إلى درجة الفكر الوضعي بوصفه الوجه الثـالث والأخير للفكر ، وبذلك يصبح النفي لحظة من لحظات الجدل التي يتجاوزها الفكر ذاته لكي يبلغ الحقيقة .

وينتهي عرض ريدكين لمنطق هيجل ، بتأكيد الرابطة الضرورية بين المنطق وسائر العلوم الأخرى ، فيقول ان المنـطق لن يبلغ قيمته

الحقيقية إلا عندما يتجلى لنـا كنتيجة للتجـربة والمعـارف المكتسبة في العلوم الأخرى ، وعندمـا يتبدى لنـا لا كعلم جزئي ، بـل بوصفـه الحقيقة وبوصفه ماهية كل علم .

هذا العرض البسيط والموجه الذي يقدمه لنا ريدكين عن منطق « هيجل » ، وان كان لا يدل بالطبع على دراسة متعمقة لهذا المنطق ، إلا أنه يدل على اهتمام خاص بتعريف الحقيقة وبيان مضمونها ، وفضلاً عن ذلك فهو يدل على رغبة أكيدة في نشر هذا التعريف على الملأ ، ان الحقيقة الموضوعية هي في اتفاق الفكر مع الواقع وبهذا الاتفاق ينتفي التفكير المجرد وتنتفي الأراء الذاتية. ان إيمان ريدكين بفلسفة هيجل هو إيمان بالحقيقة التي يقول عنها كل شيء زائل إلا وجهها !

هذا هو ريدكين أول من رفع لواء الهيجلية في جامعة موسكو ، ولقد سانده في دعوته د . كرييوكوف الذي تعلم مثله أصول الهيجلية - برلين - ولكن كرييكوف قد وصل إلى برلين في سنة ١٨٣٢ أي بعد وفاة هيجل ، ومع ذلك فقد ظل وفياً مخلصاً لفلسفته .

كان كرييكوف أستاذاً بارزاً للغة اللاتينية وشخصيـة مرمـوقة في جامعة موسكو ، حتى ان تشيتشرين الذي لم يعجب بتفكير ريدكين ولأسلوبه ، قد امتدح ذكاءه اللامع ومعـرفته العميقـة بالـدراسات القديمة ، وقال عنه هرزن : كان لامعاً ، ذكياً ، عالماً . وقال سلوفيف المؤرخ عنه : كان كرييوكوف يثير دهشتنا ، وكان عقله يمتلىء « بالأفكار الجديدة»، وكان يغرس فيها البذور الطيبة، وكان يعلمنا كيف نفكـر ، ومما يـذكر أن سـولوفيف اهتم بـالفلسفة بعـد استماعـه إلى محاضرات كرييوكوف .

ولقد لمعت شخصية كرييوكوف خارج الجامعة في الأندية وفي

صالونات « موسكو » ، وفي وجوده كم من مناقشة اشتعلت حول الوجود والعدم ، وكان دائماً يدافع عن « هيجل » وخاصة عن منطق « هيجل » ويعترض على هجوم خومياكوف عليه .

والآن نتساءل ، ما هي مؤلفات كرييوكوف ؟

لقد أثر كرييوكوف بشخصيته أولاً ، ولم يترك لنا مؤلفاً واحداً، ولم يفكر حتى في نشر محاضراته كما فعل ريدكين في أواخر أيامه ، إنما ترك لنا مقالتين جملتين في مجلة « الموسكو فيتانين » الأولى عن (طابع المأساة عند طاسيت) ، والثانية عنوانها (بضع كلمات في الفن المسرحي) ، وفي هاتين المقالتين يتكلم كرييوكوف عن التاريخ والفن ، يتكلم عنهما كما يتكلم كل أديب رومنسي ، ويتكلم عنهما أيضاً بروح وبنفحة هيجلية صادقة .

يرى هذا المفكر ، أن الفن تعبير رائع وضروري عن حياة الشعب الروحية مثل الفلسفة والقانون تماماً ، وكل عمل فني إنما هو تعبير عن حياة الشعب ، وفي حالة إزدهارها ، يصبح العمل الفني تعبيراً صادقاً عن ماهيته الروحية ، وفي هذه الهوية بين الضمير الباطن للشعب والعمل الفني الخاص يحيا الضمير القومي في سلام ، وهنا تنشأ الفضائل ، وتتم الأعمال العظيمة في التاريخ .

ولكن كثيراً ما يحدث أن يعيش بعض الأفراد النابهين من أبناء الأمة في عزلة بعيدة عن رغبات الشعب وآماله ، وقد يحدث ذلك ، لأنهم لم يجدوا في تراثهم القومي ما يشفي غليلهم وترتوي به نفوسهم ، ويقول كرييوكوف : لقد حدث أن عاش المفكرون في بلاد اليونان في حالة من العزلة الفكرية في وقت من الأوقات ، فاحتموا في ذاتهم عندما لم يجدوا في دينهم الشعبي الحسي شيئاً ترتضي به نفوسهم، فكان

أفلاطون يبحث عن ديانة روحية تحل محل الديانة الشعبية التي بدأت تنهار تحت نقد السوفسطائيين لها ، وحين انفصلت حياة الشعب تماماً عن حياة الطبقة المفكرة ظهرت دعوة جديدة إلى الفلسفة الذاتية عند إنكساغوراس وسقراط ، فعندما لا يرضى المفكر بالواقع الذي يعيش فيه ، يخلق لنفسه عالماً خاصاً .

ويعتقد كرييوكوف أنه إذا عاش المفكرون في حالة من العزلة ، لا ينظرون إلى حاضرهم ويفرون من واقعهم ، فانهم يشعرون بعذاب النفس والضمير ، كما أن انفصال الطبقة المفكرة عن الشعب يؤذن بهلاك الأمم وصوت الشعوب .

١١ ـ الطبقة المفكرة والشعب :

ولقد حدث هذا التعارض بين الطبقة المفكرة والشعب في عصر الانحلال الروماني أي في العصر الذي عاش فيه طاسيت ، ولقد أخذ هذا الصراع صورة عنيفة في مأساة الأمة التي وقعت ضحية الصراع بين إرادة الأفراد وإرادة العامة ، والخطيئة هنا مشتركة تقع على عاتق الخاصة والعامة معاً ، فإرادة الخاصة كانت ظالمة ، وإرادة العامة كانت ظالمة أيضاً ، ومن أجل هذا حق عليهما الموت ، وبالتالي موت الحضارة الرومانية نفسها ، ولقد عاش طاسيت مأساة الأمة الرومانية حين تكلم ضميره الإنساني ، إنه روماني كتب عليه أن يشهد موت الحضارة الرومانية ، وأن يحيا مولد الحضارة الجرمانية . كان كرييوكوف يريد في الحقيقة ما يريده « هيجل » ، كان يريد من أبناء الشعب أن يعبروا عن أمانيه أو ماهيته الروحية .

وهناك مفكر آخر عرف « هيجل » جيداً ، ولكنه لم يصبح هيجلياً على الرغم من إعجابه الشديد بهيجل ، ودعوته إلى قراءة مؤلفاته ،

هذا المفكر هو كيريفسكي ، قرأ « ليهجل » في برلين ، قرأ له موسوعة العلوم الفلسفية ، وقرأ له المنطق ، والحق اننا لا نجد عنده حماس ريدكين وكريبوكوف ، إنما نجد عنده دراسة فاحصة وناقدة لفلسفة « هيجل » ، فاعجابه « بهيجل » لم يأخذ عقله أوبقلبه ، حتى ينسى أن الفلسفة التي ينبغي أن تغرس بجذورها في روسيا ، لا يمكن أن تكون الفلسفة الألمانية بل الفلسفة الروسية ، كان كيريفسكي في الحق أكثر المفكرين الروس حكمة واتزاناً .

عاش كيريفسكي من أجل أمل وهو أن يرى لروسيا فلسفة قومية تعبر عن حياة شعبها وتاريخه ، عن آماله وعن روحه ، هذا الأمل الذي لم يستطعِ أن يحققه قد ساعده على الأقل في فهم « هيجل » من غير أن ينقله نقلاً ، فإذا كان « هيجل » قد قال كل ما يمكن أن تقوله الفلسفة الغربية ، فعلى الروس الآن أن يقولوا كلمتهم .

إن الفلسفة الحقة في روسيا لا يمكن أن تكون هي الفلسفة التي تنقل عن «شيلنج أو هيجل» ، إنما الفلسفة الروسية الأصيلة هي التي تنبع من ضمير روسيا نفسها حتى تصبح الفلسفة الروحية للشعب الروسي نفسه .

وفي سنة ١٨٣٠ سافر كيريفسكي إلى برلين وهو شاب في الرابعة والعشرين من عمره ، وقد قص علينا حياته في برلين في رسائله التي تركها لنا ، وخاصة في المجموعة الخاصة من رسائله التي تعرف باسم الرسائل البرلينية ، وهو يقول لنا إنه كان لا يفوته حضور محاضرات شلايماخر في الساعة الثامنة صباحاً، وأنه كان يفضل الاستماع إلى دروس ريتر في الجغرافية على دروس « هيجل » نفسها ، ذلك لأن هيجل كان من عاداته أن يتكلم بصوت خافت هادىء ، وكانت كلماته

لا تصل إليه حتى حدث ما لم يكن يتوقعه كيريفسكي نفسه ألا وهو زيارته لهيجل والتعرف به ، ولقد أحسن « هيجل » لقاء الشاب الروسي الذي أعجب من جانبه ببساطته وعمقه .

ولم يكن إعجاب كيريفسكي بشخصية « هيجل » وحدها ، بل أعجب أكثر وأكثر بمذهبه وفلسفته ، فهو يسلم بلا جدال بأن مذهب « هيجل » يمثل قمة بناء الفلسفة الغربية ، وهو كلمتها الأخيرة لا من الناحية الزمنية ، بل من الناحية الفكرية ، ولن يوجد بعد « هيجل » إلا من يردد « هيجل » فهو نهاية تطور الفكر الغربي ، وبه تنتهي حلقة تطوره ، إن « هيجل » قد وضع مذهباً فلسفياً كاملاً ، ومعه تنتهي قصة الروح الذي وصل إلى المعرفة التامة والكاملة .

١٢ ـ الفلسفة مجردة ونظرية :

يسلم كيريفسكي بذلك ولكنه يرفض أن يكون هيجلياً ، إنه ينقد « هيجل نقداً نحن جميعاً في حاجة إلى معرفته ، إن فلسفة « هيجل » هي في نظره فلسفة مجردة ونظرية ، إنها مبنية على سلطة ونفوذ الفكر المجرد الخالص ، وهذه الفلسفة المجردة قد فصلت بين عقل الإنسان ووجدانه ، بين مشاعره وإرادته ، وحقاً إن « هيجل » نفسه ينقد الفكر المجرد ، ولكنه في نقده هذا لم يستطع أن يتحرر تماماً من سلطان العقل النظري عليه .

إن « هيجل » يمثل في نظره المذهب العقلي ، فهو بالتراث الأرسطي والمدرسي، وهو يقارن بين أرسطو وهيجل فيقول: إن المبادىء التي نستخلصها من مؤلفات أرسطو ـ لا المبادىء التي يقتنع هيجل بها هي نفس المبادىء التي فرضها الشراح عليهم .

والتفكير الجدلي الذي يعزى اكتشافه إلى هيجل ، كان موجوداً

قبل أرسطو نفسه عند الإيليين ، حتى أننا حين نقرأ برمنيدس لافلاطون إنما نشعر بأن تلميذ برمنيدس ، هـو الذي يتكلم ، وهـذا معناه أن هيجل ، ليس أول من رأى في الجدل المهمة الرئيسة للفلسفة .

إن الأستاذ البرليني، يرى في الجدل قوة سحرية، تقلب كل فكرة معينة إلى ضدها ، ويخرج منها نبعاً جـديداً ، وهـو يضع تصـورات الوجود ، واللا وجود ، والصيرورة بوصفها عمليات الفكر التي تشمل كـل الوجـود وكل المعـرفة ، ولكن ليس هـو أول من رأى ذلك أن الفرق ، بل وكل الفرق بيـن الفلاسفة القدماء والمحدثين ، هو تنسيق الأفكار ، والتوسع فيها وإثرائها بالعلوم المكتسبة طوال مئات من السنين (نيف وألفين) أما المبادىء والأصول التي ارتفع العقل إليها فهي تظل كما هي .

إن العقل الإنساني يقف دائماً في نفس مستوى أعلى منه ، إنه يرى دائماً نفس الحقيقة ، ولا يرى أبداً أبعد منها ، وكل ما هنالك أنه كلما تقدم العلم والزمن به رأى هذه الحقيقة في أفق أكثر وضوحاً .

ويعتقد المفكر الروسي أن هناك قرابة قوية بين عقلية الرجل الغربي وعقلية أرسطو ، ولقد قامت الحضارة الأوروبية الغربية عـلى أساس المشاركة الوجدانية بين الرجل الغربي وأرسطو .

وهيجل في نظره قد انتهى إلى نفس النتائج التي انتهى إليها أرسطو في فلسفته ، هذا على الرغم من أن أرسطو قد بدأ من نقطة أخرى غير التي بدأ منها هيجل ، حتى أن أرسطو لو بعث حياً في عصر هيجل لبنى مذهبه بالصورة نفسها التي بنى بها هيجل . حقاً ، ان صـوت العالم الغربي الجديد إنما هو صدى لصوت العالم القديم !

وهناك نقد آخر يوجهه كيريفسكي إلى هيجل ، وهو نـظرته إلى

الإنسان ككائن مجرد ، هذا الإنسان الذي أصبح عقلاً مجرداً ، قد فقد إحساسه بالجمال وشعوره بالواجب ، إن هيجل قد وقع في نفس الخطيئة التي وقع فيها أرسطو ، وهي الفصل بين عقل الإنسان ووجدانه ، وهكذا ضاعت وحدة الإنسان !

إن كيريفسكي يبحث عن هذه الوحدة ، إنه يريد إنساناً كاملاً لا إنساناً مشوهاً قد فصلت رأسه عن جسده ، إن الإنسان الحي ليس عقلاً مجرداً ، وهذا ما يبعد كيريفسكي عن الحضارة الغربية كلها ، حتى أنه في الحقيقة حين يوجه نقده إلى « هيجل » وأرسطو الذي يختفي من ورائه ، إنما هو يوجه نقده إلى الفلسفة الغربية كلها .

ولم يجد كيريفسكي في فلسفة « هيجل » شيئاً يمكن أن يرضي ميوله الدينية القوية ، فإله « هيجل » المجرد لا يستمع إلى دعاء أحد ، ولكن من يتوجه بالدعاء إليه ؟ هل هو الإنسان المجرد ؟ ان العقل المجرد لا قدرة له على الصلاة والدعاء .

هذا هو كيريفسكي المفكر والأديب الروسي ، الذي عرف « هيجل » ، ونقد فلسفته ورفض أن يصبح هيجلياً . إنه روسي أولاً ، والدماء التي تجري في عروقه دماء روسية شرقية ، إنه برغم إعجابه بالحضارة الغربية، يرفض أن يصبح أوروبياً ، ألمانياً أو فرنسياً ؟! إنه يتطلع إلى فلسفة قومية تعبر عن أماني أمته وآمالها .

١٣ ـ هرزن واليسار الهيجلي :

الفلسفة كالبحر تتحرك فيه الأشياء وتحيا في أعماقه ، والشيء المتجمد والمتحجر حين يسري في تيارها الذي لا أول له ولا آخر ينصهر كما ينصهر في نار حمئة ، ويبقى سطحها اللامحدود كسطح البحر ، مصقولاً ، هادئاً ، وشفافاً يعكس نور السماء .

هرزن مفكر ثائر ، دفعته الحياة إلى الثورة ، والثورة إلى الفكر والعمل ، وهو كسائر المفكرين الروس الذين عاشوا في أربعينيات وخمسينيات القرن التاسع عشر ، قد تأثر بهيجل إلى حد كبير ، ولكنه لم يتأثر به كما تأثر ريدكين وكرييكوف وكيريفسكي ، فهناك التزام فكري كانت تفرضه الثورة عليه ، وهو أن يكون يسارياً فلا يحق للثائر أن يكون يمينياً، ولقد كان هرزن أول وأكبر ممثل لليسار الهيجلي في روسيا ، وقد يكون من بين الهيجليين الروس ، اليساري الوحيد الذي ما زلنا نذكره حتى الآن .

وإذا كان اليمينيون لا يهتمون إلا بالآراء النظرية وحدها، فإن اليساريين هم الذين يربطون الفكر بالعمل ، فما فائدة النظر الذي لا يهدي إلى العمل ؟ وما الغرض من الفلسفة التي لا تترجم إلى عمل ؟ الفكر سلاح ونور للحياة ، ولكن هل من الممكن أن يكون الفكر غاية في ذاته ؟ . . إن النظر لا يبرره غير العمل ، ولا ينبغي أن ينفصل الفكر عن الحياة ، ان الفكر اليميني الذي لا يهتم إلا بالآراء النظرية وحدها ، إنما هو يوجه نظره نحو الماضي المتجمد والمتحجر ، أما الفكر اليساري فهو ينظر دائماً إلى الحاضر الحي .

وكان هرزن يقول : نحن مسؤولون عن الحاضر ، ولماذا نعيش على ذكريات الماضي ونترك الحياة تمضي من غير أن نلتفت إليها ؟ إن المفكر اليساري يجد نفسه ملتزماً بأن يصنع التاريخ ، وأن يعمل في الحاضر ، من أجل الإنسان والمجتمع ، ولقد كان المجتمع الروسي يبحث في ذلك الوقت عن معنى وجوده الذاتي ، عن معنى حاضره ومستقبله ، كان يبحث عن فلسفة التاريخ وفي فلسفة الفن وفلسفة الدين عن ماهيته القومية الخالصة فسار هرزن في هذه الحركة ، سار مع جموع هذه الأمة التي كانت تدق على أبواب عالم جديد .

١٤ ـ هرزن الثائر :

لكن من هو ألكسندر ايفانوفيتش هرزن ؟

إذا أردنا أن نفهم شخصية هرزن الثائرة فلا بد أن نذكر شيئاً عن نشأته الأولى، فقد شاء القدر أن يولد ابناً غير شرعي لسيدة ألمانية من مدينة شتتجارت ، ولسيد نبيل من أعرق الأسر الأرستقراطية في روسيا هـو ايفان ألكسفيتش هـرزن ، وهكذا وهبـه القدر الحيـاة ليصـارع الحياة .

وقد تأثر الطفل الذي امتزجت فيه الدماء الروسية بالدماء الألمانية في نشـأته الأولى بحضـارتين مختلفتـين ، الحضارة الـروسية الشرقيـة والحضارة الألمانية ، وقامت على تربيته مربية (نيانيا) روسية هي (فيرا أرتمنوقا) فعلمته اللغة الروسية ، وملأت قلبه وروحه بحب روسيا ، ونشأ الكسندر هرزن في بيت أبيه يتلقى أصول العلم والتربية مثل سائر أبناء الطبقة الارستقراطية ، ولكنه في الحقيقة كان يختلف عنهم من ناحيتين .

الأولى : وهي إتقانه للغة الألمانية منذ حداثته ، مما ساعـده على قراءته روائع الفكر الألماني في وقت مبكر .

والثانية: أنه لم يكن للتربية الدينية أي أثر في حياته الأولى، فكان أبوه يعتقد أن الغرض من الدين هو السيطرة على الشعب ، وأنه لا ينبغي أن يؤثر على عقول وقلوب أبناء الطبقة الأرستقراطية ، لذلك ففي الوقت الذي كانت تدين فيـه روسيا كلهـا بالأرثـوذكية ، كـان هرزن بعيداً كل البعد عن روح الدين ، ولم تحاول أمه من جانبها أن تجعل منه بروتستنياً لوثرياً مثلها ، وكل ما فعلته أنها قرأت معه الإنجيل والتوارة .

ومع ذلك، فهناك شيء واحد جعل هرزن شبيهاً بأقرانه الأطفال على اختلاف طبقاتهم الاجتماعية : هذا الشيء هو شغفهم جميعاً بسماع تاريخ روسيا الحاضر، فلم تكن لتشتهويهم حكايات السحرة والساحرات (باباياجا) بقدر ما كانت تستهويهم حكايات خرب نابليون ، وحصار موسكـو ، ومعركـة بوروديتـو ، ومعاهـدة باريس وانتصار الروس ، وكانت مربيته فيرا أرتمنوقا هي التي تنشد له هـذه الملحمة الرائعة كأنها الإلياذة أو الأوديسا ، وهكذا كان تاريخ روسيا الحاضر هو الذي ملأ قلبه وعقله وخياله .

وفي التاسعة من عمره ، تعلم الفرنسية مع مـدرس فرنسي هـو (بوشو) ، وفد إلى موسكو من مدينة متز : ولقد ساعدته معرفته لهذه اللغة على الاطلاع على الكتب الفرنسية التي تزخر بها مكتبة أبيـه ، وكان أكثرها من روايات القرن الثامن عشر مثل : لولوت وفانفان ، جاك ، وجورجيت ، الكسيس ، أو بيت الغابة الصغير . . . الخ .

كما قرأ أيضاً لافونتين بومارشيه (زواج فيجارو) ، وكان في الوقت نفسه يقرأ بالألمانية كتب الجغرافيا والتاريخ الطبيعي . وهكذا نشأ هذا الفكر الحي شغوفاً بمعرفة العلوم الطبيعية ، وأكثر ميلاً إلى الواقع منه إلى الخيال .

وبدأت ثورة هرزن على الحياة ، حين تكشف له زيف الحياة التي يحياها ، بدأت يقظة الثائر حين شعر بمرارة الظلم الذي يفرضه المجتمع عليه ، وعلى أمه ، وكان حينئذ في الثانية عشرة من عمره ، فتحرك وجدانه وضميره نحو الشعب ، الذي عاهد نفسه أن يكون دائماً معه لا عليه .

ثم بدأت الآراء الديمقراطية ، والآرء التحررية أو الليبرالية تصل

إليه ، فسمع كما سمع الناس جميعهم عن ثورة ١٤ ديسمبر ، وعن موت الأحرار أمثال ريلييف ، وباستل ، ولييف ، وتوطدت عرى الصداقة بينه وبين طالب من كلية الطب هو « بروتوبوبوف » ، وكان الصديق ينقل إليه الأفكار الثورية التي كانت تجري تحت الستار بين طلبة الجامعة ، وكان يقرأ معه القصائد والكتب التي كانت تمنعها الرقابة ، مثل قصيدة بوشكين « إلى الحرية » و« الخنجر » وغيرها ، وقصائد ريلييف « دومى » و« فونيادوفسكي » كما قرأ معه كذلك مؤلفات بلوتارك ، وقطاع الطرق لشيلر ، ونضجت عقلية الشاب الثورية تحت تأثير هذه القراءات ، كما تنضج الثمرة تحت أشعة الشمس .

١٥ - الحياة داخل الفلسفة :

ومن حسن الحظ أن إدارة الجامعات كانت قد تغيرت ، فقد كان على رأسها قائد عسكري هو الجنرال بيسارف ، ألغى الفلسفة من برامج التعليم ، كما فرض على مدرسي التاريخ برنامجاً خاصاً ، أخذه عن جامعة قازان والقديس بطرس ، ونص في لائحة الجامعة على أن الغرض من التعليم هو تنفيذ كذب السوفسطائيين والرد على سخف المدرسين ، وتقويض شك الفلاسفة الزائفين (فلاسفة القرن الثامن عشر) فعين الأمير جولسين الذي اشتهر بميله إلى الآداب ، والفنون مديراً للجامعة خلفاً لبيساريف في سنة ١٨٢٨ ، واستطاع فعلاً أن يغير النظام العسكري الذي كان قد فرضه زميله السابق على الجامعة ، ولكنه لم يستطع أن يعيد الفلسفة إلى برامج التعليم .

وعلى الرغم من ذلك ، كانت الفلسفة تدرس في الواقع مع علم الفيزياء، وكان القائمون بتدريس هذه المادة يشيرون دائماً إلى الفلسفة

الطبيعية ، عند شيلنج ولا عجب ، فقد كانت الفيزياء التي تدرس عندئذ في جامعة موسكو ، هي الفيزياء النظرية البحتة ، أما الفيزياء التجريبية ، فكانت تأتي في المرتبة الثانية ، لتأكيد النظريات العلمية وتحقيقها .

ولذلك كان أساتذة العلوم يتمتعون بقدر كبير من الثقافة الفلسفية . ويعتقد . لايري في كتابه (الكسندر هرزن ـ باريس ١٩٢٩) ، ان هرزن قد تأثر في ذلك الوقت بفكر آخر غير شنيلنج ، وهو فيكتور كوزان الذي بدأت آراؤه تنتشر في روسيا بصورة شبيه ، ولكن الحق أن الثائر الذي بدأت آراءه تنتشر في روسيا بصورة شبيه ، ولكن الحق أن الثائر الذي لم يقنع تماماً بآراء شيلنج في المثالية المتعالية ، لم يقنع تماماً بآراء كوزان في فلسفة التاريخ الحاضر أنه كان يبحث عن شيء آخر غير المعنى التاريخي أو الماضي ، كان يبحث عن فلسفة للتاريخ تحدد مصير الإنسان في هذا التاريخ .

ثم بدأ يقرأ لسان سيمون ، ولكنه نظر إلى الفلسفة السانسيمونية الجديدة على أنها امتداد وتوسع للفلسفة الألمانية ، وعرف آراء سان سيمون في فلسفة التاريخ ، ومذهبه في العلوم الإنسانية ، ونظريته الاشتراكية ، وبدأت فكرة الصراع بين الطبقات الاجتماعية المختلفة تتضح أمامه ، فقرأ لفيكو ولمونتسيكو ولهردر ، وتبين له منذ ذلك الوقت أن المشكلة الرئيسة في المجتمع الحاضر ، هي عدم توافر الحرية السياسية ، التي تطالب بها الاشتراكية .

١٦ ـ الحاضر هو الحياة :

وكانت الليالي تمضي في فياتكا ،. وهرزن يترقب لحظة الحرية ، وفي ديسمبر سنة ١٨٣٧ ، نقل إلى مدينة فلاديمير بالقرب من موسكو في

انتظار الافراج عنه ، وأصبح هرزن يفكر ويتأمل في حاضر روسيا ، ان الماضي لا يحيا من جديد ، أما الحاضر وحده فهو الحياة ، انه يفكر في روسيا كما هي في الواقع ، لا كما يصورونها في كتب التاريخ ، ومن أجل روسيا اصبح يتطلع إلى حياة حرة للفكر وللعمل ، يتطلع إلى نور الحرية المشرق البسام .

وأخذ هرزن ينشغل بالمسألة التي شغلت أذهان أكثر المفكرين في عصره ، وهي أهمية القرن التاسع عشر في التطور التاريخي للإنسانية بين الحاضر والمستقبل .

وظهر كتاب سيروفسكي « مقدمة في فلسفة التاريخ » (برلين سنة ١٨٣٨) ، فبادر بقراءته ، ان هذا الكتاب الذي يعد نقطة التحول الثوري في التفسير السياسي « لهيجل » ، كان له أكبر الأثر في توجيه هرزن نحو اليسار الهيجلي قبل أن يقرأ مؤلفات « هيجل » ذاتها .

وكانت الآراء اليسارية قد بدأت تنتشر في ألمانيا ، ولكنها كانت تدور كلها حول التفسير الثوري للدين ، فصدر كتاب هنزبشز عن « الدين من حيث علاقته مع العلم » في سنة ١٨٣٢ ، وكان هنجشتنج يوجه إلى فلسفة الدين نقداً عنيفاً في جريدة الكنيسة الانجيلية التي أسسها في سنة ١٨٢٧ .

ولكن كتاب شتراوس عن حياة المسيح (برلين ١٨٣٥ ـ ١٨٣٦) هو الذي حدد ورسم طريق اليسار الهيجلي ، مع أنه لم يرسمه ولم يحدده إلا في اتجاه واحد هو اتجاه الدين لا غير ، لذلك فكر الشباب الهيجلي في تطبيق التفسير الثوري الجديد للهيجلية على السياسة ، كان « هيجل » يقول : « إن طائر منيرفا لا يصحو إلا عندما يسدل الليل ستاره » تصدير فلسفة القانون » ، ومعنى ذلك أن الغرض من

الفلسفة ، هو فهم الواقع ، وتسجيل ما حققه العقل في التـاريخ ، ولكن التاريخ ليس الماضي والحاضر ، إنه المستقبل أيضـاً ، مستقبل الإنسانية الحرة ، لذلك كان لا بد من نقل حركة الجدل من الحاضر إلى المستقبل ، حتى يكون الجدل أداة للعمل السياسي ، وكان سيزفسكي أول مفكر استطاع أن يستخلص من فلسفة « هيجل » نظرية للعمل السياسي تتفق مع الأهداف الثورية التحررية .

١٧ ـ أسس المنطق الهيجلي :

في « ظاهرية الفكر » يبين هيجل التطور التاريخي المنطقي لأشكال الوعي في علاقاته بالموضوع وفي المنطق يصف هيجل تطور الفكر ويوضح طبيعة التصور فهو يرى أن التصور كان في البداية ممتزجا دون ما تميز بالطبيعة اللاواعية ذائباً في الوجود المباشر ويكون شـأنه شـأن « الوعي التجريبي » في ظاهرية الفكر يخضع لنفوذ العالم بدلاً من أن ينهض بتحديده . يلي ذلك تحرر التصور من الواقع المباشر . ويغدو الوجود جوهراً ويمضي سريعاً في تطور متصـل ويتضح التنـاقض بين جوهر الوجود والملابسات الجزئية في صور ما ينبغي أن يكون ، التي تقود الوجود إلى تحقيق جميع الإمكانيات التي يشتمل عليها .

في هذا التخط المتصل للواقع المباشر للوصول إلى الواقع الجوهري نلاحظ أن الوجود لا يبدو في صورة ثابتة بل في صورة متغيرة متقلبة دلالة على خصبه وحيويته ويتنافى هذا مع المنطق الثابت ولذلك يلزم تنحية هذا المنطق والاستعاضة عنه بالجدل . والجدل منطق جديد ينكر كل قيمة مطلقة للواقع المباشر . ولكنه يعمل على تحويره وتبديله .

والعنصر الأساسي في الجدل وهو القانون العام للحياة هو النفي أو التناقض الذي يدفع كل موجود إلى تخطي وجوده المباشر ويصل به إلى

نمط جديد يحقق جوهره وذلك خلال عملية تكشف عن الإمكانيات التي يحويها وتسلط عليها الأضواء وينتفي التناقض بين التصور والواقع عندما يؤلف التصور نفس جوهر الأشياء فيتحرر من الواقع الذي يعتبر شيئاً غريباً عن الذات العارضة عند هذه النقطة يتحول الجوهر إلى فكرة وفي هذه الفكرة يكون للتصور واقعية كاملة تجمع في كل بين الذاتية والموضوعية والانتقال من الجوهر إلى الفكرة ينطوي على تخطي الواقع المباشر باعتباره شيئاً من الأشياء يتحول إلى حقيقة عقلية ذاتية موضوعية في آنٍ واحد وهي تغدو واقعية في التصور . ونشاط الذات العارفة هو الذي يعبر عن جوهر الواقع ذاته ويصبح هذا النشاط جزءاً من حركة الفكرة التي تحقق في ذاتها وحدة الذات والموضوع في عملية تصور كل واقع على أنه جوهرها الخاص .

ويسعى هيجل في المنطق[1] على نحو ما يسعى في ظاهرية الفكر إلى التغلب على المتناقضات التي تقف في طريق انخراط الإنسان انخراطاً تاماً في سلك العالم ووصوله إلى سيادة الواقع سيادة عقلية ويعتبر هيجل المجتمع مبنياً على الملكية الخاصة باعتبارها النمط العقلي الضروري للتنظيم الإقتصادي والتناسق الإجتماعي وهو يحاول أن يتغلب على متناقضات النظام الرأسمالي في ساحة هذه المتناقضات ذاتها ويقترح في ذلك تحقيق الحرية المطلقة والعقل الكامل لا بتغيير ظروف الحياة بل برد نشاط الإنسان إلى الفكر والفكرة . فالفكر إذا تحرر تحرراً كاملاً تحقق له النصر على متناقضات الواقع ولما كان هيجل قد رد كل نشاط إلى العقل فالوجود في جوهره روح مطهر من كل واقع مباشر يتسامى دائماً إلى التصورات ومن هنا تغدو الفكرة التي تجمع في ذاتها

---

(١) راجع تفصيل ذلك في مقال قويل عن منطق هيجل .

الفكر والوجود الذات والموضوع هي الواقع الوحيد وتنطلق هذه الفكرة نحو اللّه وهو الروح الخالق للعالم وكأنما هيجل جعل المنطق لاهوتاً يبين فيه تطور الفكر بحيث يغدو عقلاً كاملاً وفكرة مطلقة وتكشف الفكرة المطلقة عن ذاتها في صورة أولية في الطبيعة التي تبدو نقيضاً لها ثم تكشف عن ذاتها في التاريخ الذي تعمل فيه متحررة من الواقع الموضوعي معتبرة هذا الواقع تعبيراً عن جوهرها وتصل الفكرة المطلقة إلى أسمى مقام لها في الفن والدين والفلسفة وكأنا بهيجل قد غلف العالم كله بغلاف عقلي تتحقق فيه وحدة الفكر والوجود .

وفي هذا المجهود الضخم الذي بذله هيجل لتحويل العالم كله إلى تحقق مطرد متقدم للفكرة المطلقة نرى هيجل يرد الوقائع والأشياء جميعاً إلى التصورات وتأسيساً على هذا يتوخى هيجل ربط الإرتباط بين الظواهر الطبيعية بالتطور الجدلي للتصورات ولكنه يجد هذا أمراً صعباً ولذلك نراه يفسر عدم قابلية الطبيعة لتحقيق التصور بأن الطبيعة هي انحراف للفكرة أو تجسد خارجي لها في شكل شيء آخر غيرها بحيث ان الطبيعة يمكن أن تعد نفياً للفكرة ونقيضاً لها .

وإذ تكون الطبيعة غريبة عن العقل فهي تخضع للصدفة وتستسلم للضرورة العمياء ويكون التغير فيها تغيراً آلياً كما هو الشأن في المعادن لا واعياً كما هو الشأن في النبات أو غريزياً كما هو الأمر في الحيوان ولا يصدر التغير ـ كما يستبان في النشاط الإنساني ـ عن فعل من أفعال الإرادة متجه إلى جعل الواقع واقعاً عقلياً معقولاً .

على أنه ما دام هيجل يأخذ بأن الواقعي عقلي في جوهره فهو يزعم أن الطبيعة وإن بدت مختلفة عن الفكر غريبة عنه فإنها في جوهرها متوافقة مع العقل الذي يستطيع أن يستغرقها مع طول المدة ولا يحاول

هيجل أن يستخلص من الطبيعة ذاتها نظاماً عاماً بل يعرض على أن يضع نظاماً عقلياً يستنبط منه سمات الطبيعة ومن أجل هذا يرى هيجل أن العلوم التجريبية إنما تزودنا فحسب بالمواد الخام التي تشكلها وتصوغها العلوم التأملية .

لقد اتجه جهد هيجل إلى أن يقيم حلقة جدلية تربط بين الظواهر فتصل بها إلى درجة من التعميم تجعل في الوسع ردها إلى تصورات وكأنما هيجل كان يخطط بهذا منطقاً للطبيعة كما يخطط منطقاً للمجتمع .

١٨ ـ فلسفة التاريخ والقانون :

وفي فلسفة التاريخ يبين هيجل كيف أن الفكرة تحقق ذاتها في ميدان المجتمع الإنساني بطريقة أكمل من تحققها في الميدان الطبيعي ويتم لها ذلك خلال الاتحاد الوثيق بين الفكر في نشاطه الدؤوب وبين الواقع ومسلمته الأولى هي أن العقل يحكم العالم ويحدد تطوره[١] .

ويرد هيجل التاريخ إلى تطور الفكرة المطلقة ويستخلص من جماع الأحداث التاريخية العوامل الجوهرية التي تنم عن الخطوات التي يقطعها الفكر . ولا يعدو مجرى التاريخ أن يكون انعكاساً لحركة الفكر . وما دام هيجل قد رد التطور التاريخي إلى تطور الفكر فقد حكم التاريخ بأحكام المنطق . ومن ثم تغدو فلسفته للتاريخ ذات طابع أولي استنباطي ولا يكون التاريخ مجرد وصف للأحداث ويحتفظ هيجل من بين زحمة الوقائع العديدة وحشد الأحداث المتعاقبة بما يعبر في لحظة عن مرحلة من مراحل حركة الفكر . فالتتابع الواقعي للأحداث أمر لاحق

---

(١) انظر مقدمة هيجل لكتابه فلسفة التاريخ ص ١٥٣ ـ ٢٠٣ .

لارتباطها المنطقي ونظام الأحداث في الزمان مرهون بنظامها في التسلسل المنطقي في كنف هذه الصورة يستنبط هيجل الخطوط العامة للتطور التاريخي .

ومع ذلك فهو يرى أن الفكرة لا تنفصل عن الواقع . وأن قيمتها لا تكون لها إلا بقدر ما هي معبرة عن الواقع وعلى ذلك فالتاريخ ليس مجرد تطور ذهني إن ثمة أفكاراً عظيمة مثل الوطن والحرية يجمعها سلك واحد وهي دعامات جوهرية للتاريخ هذا السلك هو سلك تطور الواقع التاريخي .

وفكرة هيجل عن التاريخ من حيث انه تطور منطقي مؤسسه على فكرته عن التقدم وهي فكرة عامة شائعة في الفلسفة وهذه الفكرة هي التعبير الإيديولوجي عن نشأة البورجوازية وهي تبرر امتلاكها للسلطة كأمر مقرر في سياق التاريخ ويشيد هيجل بجهاد البورجوازية وهي ليست بورجوازية ثورية كالبورجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر . ومن هنا نرى أن فكرة هيجل عن التقدم محصورة في نطاق حرصه على تبرير الواقع القائم وقوله ان تاريخ العالم هو الحكم الفيصل . فمعنى هذا أن مراحل التطور التاريخي تبرر أهمية البورجوازية ومعناه أيضاً أنه ما دام العقل مرتبطاً بالواقع وما دام يحقق ذاته دائماً فيه فعلى الفيلسوف أن يحصر نفسه في تسجيل عمل العقل والكشف عن مقاصده دون أن يلوذ بالتأمل في المستقبل .

ويتحدد التقدم في التاريخ بمبدأ أول ، أو ذات عليا هي الفكر المطلق الذي يصبح على مراحل على بينة بجوهره في العالم أعني بالحرية ، هذا الوعي بالجوهر ينعكس على صفحة تطور الإنسانية التي تنطلق بدورها تدريجاً نحو الوعي بالحرية وتتحقق الحرية في سياق الفترات العظيمة في

ثنايا التاريخ فالحرية تصبغ التاريخ الإنساني بصبغته النوعية وتطبعه بطابعه الخاص فالإنسان يختلف عن الموجودات الأخرى من جماد ونبات وحيوان وهي الموجودات التي تتأثر تأثراً سلبياً أعمى ببيئتها إن الإنسان موجود مفكر وهو من حيث هو كذلك ذات فعالة لها نشاطها الحر وهذا النشاط الحر هو الذي يطبع التاريخ الإنساني بطابعه .

وحين مزج هيجل تطور التاريخ بتطور الفكر جعل للتطور التاريخي ضرورة منطقية فغدت مراحل التطور الإنساني معادلة لمراحل التطور الفكري وقد طرأت فكرة تطور الإنسانية على مراحل من قبل هيجل لكانط وهردر ولكنهما كانا ينظران إلى كل مرحلة على حدة وبذلك كانت نظرتهما شبه ثابتة بينما حاول هيجل أن يدرس التطور التاريخي لا في مراحله العديدة ليبين الطابع الجوهري لهذه المراحل فحسب بل كان حريصاً أيضاً على أن يتعمق حركته ليبين العوامل العقلية التي تحدد الانتقال الجدلي من مرحلة إلى أخرى .

في هذا التطور يختص هيجل الأفراد بالأهمية بقدر ما يكون هؤلاء الأفراد أدوات لتحقيق أغراض أسمى وبقدر ما تتمثل فيهم معالم حقبة من حقب الفكر المطلق إن دور أعاظم الرجال من أمثال الأسكندر وقيصر ونابليون هو في أنهم يعبرون تعبيراً لا شعورياً عن روح العالم . فهم إذ يقوضون النظام القائم يعملون على تشييد نظام جديد فيشكلون بهذا حلقات في سلسلة التطور وبفضل هذه الإنتفاضات والإنقلابات يتحقق التقدم .

وتستبان معالم هذا التقدم في مجموعة من الشعوب التاريخية العظيمة كل شعب منها يتولى في لحظة من اللحظات التعبير عن روح العالم . واللحظة التي يحقق فيها شعب عظيم مهمته هي أيضاً لحظة

اندحاره وتدهوره ذلك لأنها تدع المجال لنقيضه أعني مرحلة جديدة في تطور روح العالم ويقع على عاتق شعب آخر مهمة تحقيق هذه المرحلة. وفي العالم الشرقي وهو أول مرحلة من مراحل تحرير الفكر، حيث نهض الجنس البشري من الوحشية والبربرية ومضى نحو التعقل نلاحظ أن الحرية تتمثل في إرادة الطاغية فهو وحده الحر. وفي العالم اليوناني الروماني حيث ارتقى الفكر إلى مرتبة أسمى من الوعي الذاتي نجد أن الحرية تتمثل في الأرستقراطية فهي وحدها الحرة. أما العالم الألماني الذي انبثت فيه المسيحية فقد وصل إلى تمام وعيه بذاته فتحققت الحرية للجنس البشري كله.

ويتمثل تطور الحرية في التاريخ في تطور أشكال الدولة، فالدولة تحقيق لروح العالم. وروح العالم هو الذات الفعالة والعامل الحاسم في التاريخ وهيجل يرى أن التاريخ لا يخرج عن نطاق الدولة فالصور الاجتماعية السابقة عليها لا تعدو أن تكون وحشية وبربرية تنتمي بالأحرى إلى حياة الحيوان حيث يغيب الفكر. فالتاريخ يبدأ ببداية الدولة وتبرز الدولة للوجود حين ينظم الأفراد علاقاتهم تنظيماً عقلياً.

ويتقرر تطور الدول بصراع متصل بين العقل وبين الطابع اللاعقلي الذي يسود في فترة ما النظام السياسي لمجتمع من المجتمعات ويفضي هذا الصراع إلى انهيار الشكل القائم للدولة وقيام شكل أسمى، ويرى هيجل أن الهدف الأسمى للتطور يتمثل في الدولة البروسية. فهي بنت العقل وهي تجمع في كل متكامل بين إرادة الأفراد والإرادة العامة، فتمتد بذلك الحرية الفردية والسلطة. ويرضى الناس على أن يكون المبدأ الأعلى للمجتمع لاحقاً للقانون. لقد تأسست هذه الدولة على احترام القانون ورعاية النظام وهي بعيدة عن السلطة العسفية وعن الديموقراطية الثورية على حد سواء. وهي من ثم خير ضمان للصالح

العام ، فهذه الدولة هي أكمل تحقيق لروح العالم . وبهذه الدولة ينهي هيجل سير التاريخ في أجمل ختام .

ويرى هيجل أن القانون[1] يعبر عن الإرادة العاقلة وهو يحقق ذاته تدريجياً كحرية ويطرح هيجل جانباً وجهة النظر العقلية التي تعتبر القانون أمراً مطلقاً خارجاً عن دائرة التاريخ ومستمداً من مبادىء عامة خالدة تطبق على جميع المجتمعات وتحكم التطور التاريخي . ذلك لأن المذاهب العقلية قد تمادت في تصور المجتمع تصوراً عقلياً بحتاً وفي النظر إلى الإنسان باعتباره فرداً لا من حيث كونه عنصراً اجتماعياً . ويترتب على ذلك حتماً ربط القانون في عجلة رغبات الأفراد وحاجياتهم بغض النظر عن الضرورات العليا للمجتمع والدولة ويسلم هيجل مع أنصار الرومنطيقية بضرورة إرتباط القانون بالواقع الاجتماعي وإتصاله بالتطور التاريخي وأن يعد الفرد نفسه للانخراط في سلك الجماعة بحيث يغدو تابعاً لها . ولكنه يأبى أن يكون القانون مستمداً من العادات والعرف الجاري كما يستنكر أن يكون في تبعية الفرد للجماعة محض خضوع سلبي لسلطات الماضي وأنظمته .

إن خضوع الفرد خضوعاً تاماً كلياً لسلطة الدولة المطلقة هو المبدأ الأساسي لفلسفة القانون الهيجلية ويتم انخراط الفرد في سلك الجماعة في دولة مثالية تختلف عن الدولة القائمة في أنها ليست مرآة للمجتمع وليست أداة له هي بالأحرى نقيض له وهي تمثل في مواجهته المصلحة العامة والدولة هي الهدف النهائي للقانون ويمثل تطور القانون شأنه شأن تطور التاريخ عملية مطردة من أجل صياغة الواقع صياغة عقلية

---

(١) راجع مقدمة هيجل لكتاب : « فلسفة الحق » ص ٩ - ٢١ من مجموعة « الكتاب العظيمة في العالم الغربي » .

من ثنايا تحقيق الحرية وليست الحرية تعبيراً عن الإرادة الفردية وإنما هي رضى الفرد أن يكون تابعاً للمبادىء العامة للأخلاق الموضوعية والدولة هي المعبر الأكمل عن هذه الأخلاق الموضوعية .

وتصور الحرية مرتبط هنا بتصور الملكية فمع أن الملكية تنطوي على إهدار المساواة بين المواطنين إلا أنها تكفل تحقيق المصلحة العامة فإذا كانت العقود تفرض على الناس التزامات تجعلهم يقرون بملكية غيرهم من الناس فإن هذه العقود تتخطى مجال المنافع الفردية وتفضي إلى قيام صورة جديدة من صور الأخلاقية هي الأخلاقية الموضوعية فتنشأ مرحلة أسمى من مراحل القانون وتتشخص هذه الأخلاقية الموضوعية في الأسرة والمجتمع والدولة .

ولا يأتي تطور الأخلاقية الموضوعية نتيجة للتطور الطبيعي للجنس البشري بل يحدده تطور الفكر كما هو الشأن في الطبيعة والتاريخ فبعد أن يخضع الفكر للأسرة والمجتمع وهما شكلان لم يكتملا بعد يتحرر منهما ، وبعد التعبير الكامل عن ذاته في الدولة وحينئذ يتم له الوعي بذاته .

وكما ربط هيجل في فلسفة التاريخ بين تطور الحرية وتعاقب فترات التاريخ العظمى تراه يربط في فلسفة القانون بين تطور الأخلاقية الموضوعية وتطور الاقتصاد السياسي فالاقتصاد السياسي يقتصر دوره على تزويدنا بالمواد التي نستعين بها في بنائنا التأملي الذي يهدف إلى تبرير قيام الدول على أساس من الأخلاق والقانون . والأسرة والمجتمع والدولة هي المراحل الثلاث المتعاقبة التي ينهض فيها الفرد من الأخلاقية الذاتية فينطلق إلى الأخلاقية الموضوعية وتتواءم الأهداف التي يحققها الفرد في الأخلاقية الموضوعية مع حاجات الجماعة وأهدافها .

١٩ ـ مقومات الدولة وأهدافها :

فإذا تساءلنا الآن ما هي الدولة ولَمَ ندين لها بـالطاعـة ؟ لكانت إجابة هيجل كما بيناها من ثنايا فلسفة الظاهرات والمنطق والتاريخ في نطاق الفكر حيث ان الواقع الحقيقي هو الواقع المصوغ صياغة فكرية ولكنا هنا بصدد مواطنين لهم مصالحهم وعواطفهم إن هيجل لا ينكر وجود شيئاً ما لا يمكن تحقيقه دون مصلحة من ينهض به فإذا سمينا المصلحة عاطفة كان في وسعنا القول بأنه لم يتحقق في العالم شيء عظيم دون عاطفة .

إن إجابة هيجل لا تدور في دائرة الفكر فحسب بـل وفي دائرة الناس الذين يسعون وراء إرضاء رغباتهم وقضاء مصالحهم أيضاً فهناك عنصران متلازمان الفكرة وتعقد العواطف البشرية وقد تبينا من قبل أن جميع الأشياء في نظر هيجل صور يشكلها الفكر في طريقه للوعي بذاته وينتقل الفكر في تطوره من العالم اللاعضوي إلى العالم العضوي عالم النبات والحيوان إلى أن يصل إلى الإنسان . فالإنسان هو أسمى صورة طبيعية أو حيوانية أمكن الوصول إليها وليس وراء الإنسان مرحلة من مراحل التطور الطبيعي .

ولكن الإنسان لم يكن أبداً فـرداً منعزلاً فهـو يعيش مع أقـرانه ويعتمد عليهم كما يعتمدون عليه وعلى ذلك فلا معنى للنظر إليه معزولاً عن مجموعة النظم التي تشبع حاجاته والتي هي في ذاتها تعبير عن الفكر في العالم . وأقدم هذه النظم التي يكشف عنها التاريخ هو الأسرة فالأسرة ترضي مطالب الإنسان الحسية وتحميه وترعاه بطريقة بدائية ، والأسرة وحدة تنظر إليها بعض المجتمعات كالمجتمع الصيني مثلاً على أنها أشد واقعية من الأفراد الذين يؤلفونها . إن الأسرة وحدة تنطوي

على فكر أساسية هي ذلك الحب المتبادل ومن هذه الوحدة يبدأ هيجل تحليله للدولة .

والأسرة أعجز عن أن تحقق للإنسان إشباعاً ملائماً لمطالبه . وكلما نما الأطفال وترعرعوا تركوا دائرة الأسرة إلى دائرة أوسع . هذه الدائرة يدعوها هيجل دائرة المجتمع البورجوازي وهذا المجتمع هو النقيض الذي يواجه الموضوع الأصلي أي الأسرة ويختلف المجتمع البورجوازي عن الأسرة التي ينظر إليها أفرادها على أنها أشد واقعية منهم إذ هو بمثابة مضيف يستضيف أفراداً مستقلين تربط بينهم روابط المنفعة الذاتية والالتزامات الاجتماعية وبينما طابع الأسرة الأساس هو المحبة نجد طابع المجتمع هو التنافس .

وفي المجتمع تنشأ التجارة وتنهض الصناعة لإرضاء حاجات الناس وفي المجتمع ينتج الفرد لإرضاء حاجاته وحاجات أسرته ويخدم في نفس الوقت أقرانه وبذلك يكون للمجتمع معنى عقلي ومغزى كلي . وتسنُّ في هذا المجتمع القوانين - وإن لم تكن بالضرورة عادلة - ويقوم جهاز الشرطة بحفظ الأمن ويكتسي المجتمع بذلك برداء الدولة وبإطراد نموه تنتشر الشركات والمؤسسات فتعلم الناس ألا يفكروا في مصالحهم بقدر ما يفكرون في مصالح الكل الذي ينتمون إليه . فهذه المنظمات لا تثير الغريزة الاجتماعية الأصلية أعني غريزة التنافس بل تنمي غريزة الدولة وهي غريزة التعاون . هنا يواجه الموضوع (الأسرة) نقيضه (المجتمع) ويتمخض عن هذا تأليف بين النقيضين يضم خير ما في كل منهما. وهذا التأليف لا يذيب الأسرة أو المجتمع وإنما يضفي عليها التناغم والوحدة هذا التأليف هو الدولة . والدولة بهذا كائن أسمى يحقق رفاهية الأفراد وحريتهم ويربط مصالح الأسرة والمجتمع بأهداف عامة كلية شاملة . وليس معنى هذا طمس ذاتية كل من الأسرة

والمجتمع ، فإن التناقض قائم في الأعماق والتناقض هو مناط الحيوية في الحياة الإنسانية .

وللدولة خصائص جوهرية فالدولة إلهية فهي أسمى صورة لتحقق الفكر في تقدمه في ثنايا العصور . أو بعبارة أخرى هي تعبير عن روح العالم. إن الدولة هي الفكرة الإلهية في الأرض إنها بصمة الله على وجه الدنيا . فالدولة لا تنشأ عن عقد كما ذهب إلى ذلك روسو وإنما هي غاية في ذاتها ولما كانت أسمى تعبير عن روح العالم فلا يمكن أن يتم تطور روحي فكري خارج نطاقها كما لا يمكن أن يتم تطور طبيعي خارج نطاق الإنسان .

إن الدولة كائن أعظم بكثير من الأعضاء الذين يؤلفونه وليس لأعضائه قيمة إلا من حيث صلتهم به فكل ما يصل إلينا من واقع فكري ينفذ إلينا من ثنايا الدولة . فالأفراد يتبعون الدولة وللدولة الحق الأعلى على الفرد وواجب الفرد الأسمى أن يكون في خدمة الدولة . وليس ثمة قانون أخلاقي يحكم الدولة ويهيمن عليها فالدولة هي التي تبدع الاخلاق سواء في شؤونها الداخلية أم في علاقاتها الخارجية، إن الدولة هي التي تضع المعايير الأخلاقية للمواطنين . فليس واجبنا نابعاً من ضميرنا كما ذهب إلى ذلك (كانط) فالضمير يقول لنا فقط أن نعمل ما هو حق ولكنه لا يستطيع أن يحدد لنا كنه هذا الحق . الدولة هي التي تحدد هذا الحق وكل ما تراه الدولة فهو حق وإذا أوذي البريء أحياناً فتلكم ضريبة الحياة .

ولا ترتبط الدولة إلا بالتزام واحد هو أمنها في علاقاتها بالدول الأخرى فرفاهيتها هي قانونها الأعلى والعلاقات الدولية هي العلاقات التي تجري بين الدول ذات السيادة وهي الدول التي تعتقد أن ما

يتمشى مع منافعها الخاصة فهو حق فإذا اختل التوازن في العلاقات بين الدول نتيجة لتعارض إرادتها كان لا مفر من الحرب لحسم النزاع .

وليست الحرب شراً مطلقاً وإنما هي ضرورة شأنها شأن الرياح حين تعصف وتشتد لتصون البحر من تراكم العشب العفن حين يطول ركود مياهه .

وكذلك يرى هيجل أن الفساد في المجتمعات ينجم عن السلام الدائم . فالحروب الناجحة منعت الانقسامات والمنازعات في داخل البلاد وشدت بذلك من أزر القوة الداخلية للدولة . هذا وتؤدي الحرب إلى ابتكار أجهزة ومعدات تدفع بالتقدم الصناعي إلى أمام وتضاعف الرفاهية الاجتماعية .

ويمكن أن تعد هذه النظرة الهيجلية للحرب نتيجة طبيعية مستخلصة حتى من منطق فلسفته فكل دولة ترمز إلى فكرة وكل دولة مرحلة في فكرة عالمية فتقدم الفكر يستلزم الانتقال من مرحلة إلى أخرى وبذلك تبرز الشعوب السائدة ويحقق الفكر كمالاً أعظم من ثنايا النزاع بين الدول فالحرب تؤدي من ثم دوراً في التطور التاريخي وفي الحرب يحدد الفكر المطلق أياً من الدول المتنازعة يحمل شعلته فالنجاح في الحرب يبرر الحرب والدولة المنتصرة هي الممثلة الحقيقية للعالم بينما الدولة أو الدول المنهزمة لم تعد تمثل روح العالم . وعلى ذلك فليس في استطاعة دولة من الدول أن تثير الحرب معلنة أنها تمثل روح العالم وإنما هي تمثله فحسب حين تنتصر وفي المدى البعيد ستنتصر حتى الدولة التي تمثل روح العالم بحق[1] .

---

(١) راجع ص ٧١ ـ ٧٢ من بحث « هيبوليت » المدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل .

هـذه الدولـة الإلهية هـذه الغايـة في ذاتها والتي هي أعـظم من الأعضاء المؤلفة لها والتي تحدد الأخلاق ولا تتقيد بما تحدده هذه الدولة تعمل على التوسع في الحرية لا على تضييق الخناق عليها والإنسان يجد حريته في الدولة وحدها وبدونها يسقط ضحية الرق والعبودية فالحرية هي طابع الدولة الحديثة دون منازع . ومن هنا ينقد هيجل اليونان في تسليمهم بالرق، فهذا التسليم ينم عن فشل في فهم طبيعة الدولة ولا يفوته أن يلاحظ في هذا الصدد أن الألمان وحدهم هم الذين أدركوا قيمة الحرية في صميمها فتاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعي بالحرية .

فما الذي يعنيه هيجل بالحرية ! إن الفكر حر لأن مركزه في ذاته واحتواء الشيء لذاته دلالة على الحرية . والمادة ليست حرة لأنها تخضع لقانون الجاذبية وتمضي دائماً إلى نقطة خارجها وعلى ذلك فتطور الفكر هو أيضاً تطور للحرية وتاريخ الإنسان هو تاريخ الحرية والتاريخ الإنساني يتبلور في الدولة من حيث إن الدولـة هي أكمل تعبـير عن الفكر . ومن هنا فالدولة الكاملة هي الدولة الحرة على الحقيقة والمواطن الذي يخلص في إطاعة القوانـين الكاملة لـدولة كـاملة ينعم بحريـة كاملة .

ولكن هل القوانين مفروضة على الإنسان من خارجه ؟ إذا كان الأمر كذلك فكيف ينعم الإنسان بالحرية ؟ يرى هيجل أن القوانـين ليست خارجة عن الفرد وليست مفروضة عليه عنوة بل هي نفسها ما يريده هو . ففي الفرد أيضاً جانب إلهي شأنه شأن الدولة وهذا الجانب يكفي لكي يدفعه إلى التوافق مع الدولة ولكنه لا يكفي لكي يتم هذا التوافق بطريقة آلية وفي يسر دون ما حاجة إلى عون وإرشاد .

والفرد قادر على أن يعمل عملاً أنانياً دون ما تفكير في الغير وثمتئذ

يتبع غرائزه كالحيوان . حين يسلك هذا المسلك يخرج عن دائرة الإرتباط بالفكر . فالفكر فيه نائم ولذلك يغدو عبداً للخطأ ومطية للرغبة ولكنه حين يسعى للتوافق مع الفكر يعبر عن إرادته وبقدر نجاحه في ذلك بقدر لغايات الفكر البعيدة وبقدر تحقيقه لالتزامات الفكر السليمة يغدو حراً . فحرية الفرد ليست اختياراً مجرداً بل هي إرادة ما هو معقول ما يتسق مع الفكر .

ولكن كيف يعرف الإنسان إرادته الحقيقية وكيف يتم التوافق بينه وبين الفكر إذا سقط ضحية الرغبة الحيوانية وراء نهب المنفعة الانانية! إن الدولة هي خير مرشد له فهي التي تبين له أن إرادته تلزمه أن يتبع العقل وأن أوامر الدولة هي إرادته وعلى ذلك فقوانين الدولة تتيح للإنسان الفرصة الوحيدة لكي يجد حريته . وليس ينجم عن هذا بالضرورة اقتناصه لهذه الفرصة فقد يطيع الدولة لخوفه من عواقب العصيان فإذا أطاع رهبة فهو ليس حراً . أما إذا أطاع لرغبته في الطاعة ولأنه قد وحد بين إرادته وإرادة الدولة عن اقتناع بأن ما تريده الدولة هو ما يرغب فيه أيضاً حينئذ يكون حراً على الحقيقة .

إلا أن الدولة هي تلك الصورة من الواقع التي يجد الفرد فيها حريته فينعم بها فهيجل يؤمن بأن الدولة ضرورية لكي يكون الناس أحراراً والناس الأحرار ضروريون لكي يجعلوا الدولة كاملة ، فالحرية تتمثل في طاعة الدولة وتأسيساً على هذا التصور للحرية لا يكون هنالك ارتباط تلازم بينها وبين حق الناس في انتخاب ممثليهم وحكامهم وفي وضع القوانين التي تنظم حياتهم .

ومن هنا كانت الدولة إشعاعاً إلهياً . فالدولة بهذه الصورة كمال يتحقق تباعاً في غضون التاريخ ومن هنا فالدول القائمة تشارك في

الصورة الكاملة للدولة إذ تجمع العناصر الجوهرية لوجودها الحقيقي . فالدولة القائمة بالفعل هي أكمل تحقيق للفكر في الزمان والمكان اللذين تنهض فيهما ومن هنا وجبت طاعتها . فإذا تساءل الإنسان لم - يطيعها فكأنه يتساءل لم - تطيعه يده ، إن يده عضو من أعضاء بدنه وكذلك الفرد بالنسبة للدولة .

٢٠ - نقد نظرية هيجل !

نظرية هيجل السياسية نظرية دينامية تصور الدولة كجهاز عضوي يعبر في كل مرحلة من مراحل نموه وتطوره عن درجة من الفهم والتعقل وصل إليها الجنس البشري . ويحار المرء مع ذلك في تحديد طابع هذه النظرية أهي محافظة أم ثورية؟ ولكن يلوح أنها دائمة التنقل بين النقيضين في حركة متواصلة تحقق النمو والتطور .

ومن الملامح البارزة في تعاليم هيجل السياسية اعتماد الفرْد على المجتمع فالنزعة الفردية تنظر إلى الدولة على أنها جماع لوحدات منعزلة ومن ثمّ تغفل الطابع الاجتماعي للإنسان وكثيراً ما كانت الدولة في النظريات الفرديّة عدواً لدوداً للمؤسسات الاجتماعية التي تقتضي تضييق الحرية الفردية والمؤسسات الاجتماعية هي مع ذلك دعامات الدولة الراسخة وحصونها المنيعة . وهيجل يضع المسألة في الميزان فيبين إلى أي حد يتأثر الإنسان بالمجتمع حتى أن تصور الإنسان للحرية إنما يستمد إلى حد كبير من المنظمات الاجتماعية التي تولت تربيته وتوجيهه وصقل شخصيته : وقد كان هيجل نافذ البصيرة في هذا الرأي فالدراسات السيكولوجية والاجتماعية الحديثة تثبت أن الانطباعات الأولى في حياتنا تظل راسبة في أعماقنا وتؤثر إلى حد بعيد في سلوكنا .

وقد وضع هيجل الدولة في إطار عليه هالة عظيمة من النور

الإلهي . فالدولة هي التي تشكل الغايات الأخلاقية للجماعة وفي ضوء هذا تجري السياسة وتوضع القوانين فالسياسة أسمى من أن تكون تراضياً بين مصالح متعارضة والقانون أرفع من أن يكون مجرد أمر . والدستور منبثق من الروح القومي فينمو بنموه ويتطور بتطوره .

بيد أن أداة الجدل التي استعاض بها هيجل عن قانون التناقض في المنطق هي سلاح ذو حدين . فلئن كان الجدل أداة للبرهنة فليس له مع ذلك الدقة العلمية . ففي الوسع أن نفسر مرحلة من مراحل التاريخ أو حقبة من حقبه على أساس قضية ما ثم على أساس نقيضها ثم على أساس القضية المؤلفة منهما معاً . فالجدل على ذلك يزودنا بأداة عظيمة تجعلنا دائماً على حق فبالجدل يمكننا أن نفسر نذر الهزيمة بأنها بشارات النصر وليس هذا من العلم في شيء وكما كانت نظرية القانون الطبيعي ملاذاً طيباً للفلاسفة والمفكرين في القرن الثامن عشر لأن هذا القانون يتيح لهم أن يستنبطوا من الطبيعة مبادىء العدالة غدا الجدل عوناً جميلاً لهم، في القرنين التاسع عشر والعشرين إذ انه يمكن كل باحث من أن يفسر أحداث التاريخ على ما يبغي ويشكل نظريته عن الدولة على ما يحلو له . ومن هنا رأينا هيجل يقدس الدولة تقديس الله بينما يلعنها كارل ماركس لعنة الشيطان .والقاعدة واحدة هي الجدل، جدل تاريخي فكري عند هيجل وجدل تاريخي مادي عند ماركس[١] .

ويمكننا أن نأخذ على هيجل أيضاً أنه وحدَّ بين الحرية والطاعة وبين المساواة والنظام وجعل في الشخصية الفردية نفحة إلهية فكأنه

---

(١) ارجع إلى الفصل الرابع في هذا الكتاب عن « الدولة جهاز مادي » القسمين ٣٣ ، ٣٤ .

بهذا قد طمس معالم الحرية والمساواة والشخصية جميعاً وانتقل بها إلى أضدادها ولئن كان هيجل قد فتح الباب للنقد فإنه سرعان ما بادر بإغلاقه فهو إذ طبع الدولة بالطابع الإلهي فقد سد المنافذ على توجيه النقد إليها ومن الأرجح أنه كان ميالاً إلى القول بأن ما هو قائم فهو حق لأنه يمثل عملية تاريخية تشغل لحظة من لحظات التطور . فكأن هيجل يدع الفرد في النهاية ضحية التنين الأكبر أعني الدولة ويبني الدولة على العقل ثم يجعل العقل نفسه أول ضحية من ضحايا الدولة[1] .

٢١ ـ هيجل والروح :

يقول هيجل : إن الفلسفة الحقيقية هي التي تصور الحياة في حركتها المتواصلة . وهذه الحركة يجب أن تكون نابعة من روح الشعوب ، حتى لا يتستر الموت الحقيقي وراءها .

وتتميز فلسفة هيجل بأنها فلسفة مثالية تؤكد على السمات الروحية للحضارة الإنسانية كما أنها فلسفة جدلية ، ترى أن الحركة والتطور هما حياة الشعوب والجماعات الإنسانية .

وهو أول من أشار إلى حقيقة الشعوب ودورها التاريخي وأول من عرف الشعوب بروحها وقيمها الأخلاقية وإرادتها الفعالة . فالأخلاق هي التي تجدد إرادة الشعوب من أجل البقاء والحياة والشعوب التي اندثرت هي التي فقدت اخلاقها وضعفت إرادتها ، فلم تعد صالحة لمواجهة تحديات الحياة .

كذلك فإذا كانت الأخلاق هي التي تجدد إرادتها فإن الثقافة هي

---

(١) نماذج من الفلسفة السياسية د . محمد فتحي الشنيطي ص ١٤١ .

التي تجدد فكرها وعقلها . والأخلاق توحد بين الأفراد كما أن الثقافة توحد بين العقول . وروح الشعب هي التي تنصهر فيها الإرادة والفكر .

إن الروح متعطش دائماً إلى الحرية بل إن الحرية هي ماهيته . وحتى إذا افترضنا أن للروح صفات أخرى فإننا نعتقد دائماً أنه لابقاء لها إلا بفضل الحرية وأنها ليست في الحقيقة غير مجرد وسائل لتحقيقها .

والنظرة الأولى إلى التاريخ تبين لنا أن أفعال الناس تنتج عن حاجاتهم وأهوائهم وأغراضهم الشخصية التي تبدو وكأنها المحركات والعوامل الأساسية في التاريخ . وقد تكون غايات عامة وإرادة للخير بجانب الحب النبيل للوطن ولكنها ذات تأثير ضعيف . وإذا نظرنا إلى جميع الأفراد ودوائر نشاطهم فإننا لا نجد غير دور ضعيف للعقل في أعمالهم كذلك فإن الفضائل لا تنتشر إلا في مساحة ضعيفة للتاريخ أما العامل الأساسي والمحرك القوي لهذه الأفعال فهي الانفعالات والأغراض الخاصة والأنانية الإنسانية . وقوة هذا العامل هي قوى الطبيعة التي لا تتأثر حتى بالتربية الصناعية وعندما ننظر إلى مشهد الانفعالات ويتراءى لنا عنفها وتهورها فإننا ندرك حقيقة الشر والظلم وأسباب انحلال الإمبراطوريات العظيمة التي تألقت في عصور التاريخ .

وإذا نظرنا إلى التاريخ بوصفه المذبح الذي قدمنا عليه سعادة الشعوب وحكمة الدول وفضيلة الأفراد قرباناً له فإننا نتساءل لمن ومن أجل أية غاية كانت تقدم هذه القرابين ؟ كان ذلك من أجل تفسير التاريخ بالاستناد إلى عواطفنا ومشاعرنا المضطربة وبوصفها العناصر الأساسية التي تحقق المصير الجوهري والغاية المطلقة للتاريخ الكلي .

ولكن مثل هذه التفسيرات هي تأويلات فارغة وعقيمة للتاريخ وبعبارة أخرى هي تفسيرات سلبية له .

٢٢ ـ العمل والوجود :

ويمكن تفسير هذه الفاعلية بـأنها ناتجة عن حاجة الإنسان وغريزته وميوله وانفعالاته . والإنسان يهتم اهتماماً شديداً بأن يفعـل شيئاً في الوجود ، فهـذا يؤكد أنـه موجـود وأنه يـريد أن يكـون راضياً بهـذا التنفيذ . وهو حين يعمل إنما يكون ذلك من أجل غاية وهدف وهذه الغاية التي يسعى الإنسان إليها يجب أن تكون غايته هو .

ونجد عند هيجل تحليلاً دقيقاً لكيفية صدور الفعل عن الإنسان . فهذا الفعل يجب أن ينتج عن حاجة الإنسان ويجب بـالتالي أن يجد الإنسان فيه إشباعاً لحاجته ومرضاة لنفسه. وهو يقول: هذا هو الحق اللانهائي للفرد ، أن تـرضى نفسه بنشـاطه وعمله وكـذلك يصبح العمل ، Travail (الشغل) سبيلاً إلى إرضاء النفس الإنسانية . فإذا كان يجب أن يهتم الإنسان بعمل ما ، فلكي يجد ذاته في هذا العمل ويرضي به عزته وكرامته الإنسانية .

ومن الضروري أن نحددالمعنى الخاص لكلمة الاهتمام الشخصي . فأحياناً نجد أن الفرد الذي يعمل بدافع من الاهتمام الشخصي أن له مصلحة شخصية فيه ، وغرضاً خاصاً . ونحن عادةً نزدري مثل هذا المعنى ، ونلقي اللوم على هذا الشخص المغرض الذي لا يبحث عن المصلحة العامة بل يضحي بها في سبيل مصلحته الخاصة. ولكن هذا التفسير يعتبر في حد ذاته تفسيراً ناقصاً . فكل فرد منـا يحقق بعلمه غرضاً خاصاً ومصلحة شخصية وأنه لا يعمل شيئـاً إلا إذا تبينت له قيمته وفوائده أو مدى نفعيتـه . ويؤكد هيجـل أن هذا هـو الطابع

الأساسي للعصر الذي يعيش فيه حيث لا يعمل الناس بدافع من السلطة أو من الثقة Confiance بل بدافع من العقل والاقتناع الشخصي والرأي المستقل .

لذلك يلجأ هيجل إلى إعطاء تفسير جديد للاهتمام الخاص بعمل شيء معين فيسميه شغفاً أو كلفاً أو عاطفة قوية . فالذي يحدث عند اختيار عمل معين هو اختيار غاية وغرض معين وإلقاء جميع الأغراض والغايات الأخرى جانباً ثم نقوم بهذا العمل بدافع من الإرادة وبكل خلجة من خلجات النفس لأننا نركز في تلك الغاية كل حاجاتنا وقوانا . وهكذا لا يتم شيء عظيم في هذا العالم بدون عاطفة قوية .

إن الذات الإنسانية تتألف من عنصرين أساسيين هما : العقل والعواطف الشديدة . الأول هو النول والثاني هو النسيج الذي ينسج منه البساط الكبير للتاريخ الذي يمتد أمامنا . إن العاطفة الشديدة المحركة للإرادة الإنسانية هي طاقة النشاط والفاعلية وأيا كانت هذه القوة فيجب التأكد من صدق الغاية وصحتها .

٢٣ ـ الحرب والسلام في فلسفة هيجل :

وهناك علاقات تقوم بين الشعوب بعضها مع بعض ومنها علاقة التجاور . والشعوب المتجاورة يمكن أن تسود بينها حالة سلام ووفاق . ولكن نظراً لطبيعة كل شعب المستقلة والمتميزة بفرديتها فإن السلام ينقلب بالضرورة في لحظة من لحظات التاريخ إلى حرب . ويعتقد هيجل أن الحرب هي التجربة العظمى في تاريخ وحياة الشعوب فهي تظهر في الخارج ما عليه الشعب في الداخل كما انها تؤكد حرية الشعب أو تسلبه إياها . كذلك فالحرب ترفع من الروح المعنوية للأفراد حين يشاركون في الدفاع عن وطنهم فيتجاوزون مصلحتهم الخاصة وأنانيتهم

الشخصية فيتحدون مع الكل ويبحث المؤرخون عادة عن أسباب مختلفة لهذه الحروب التي تنشب بين الشعوب بعضها مع بعض . ولكنهم لا يؤكدون مثل هيجل ضرورة الحرب بصفة عامة وإذا كان فلاسفة القرن الثامن عشر قد دافعوا عن ضرورة السلام بين الشعوب، فإن هيجل لا يجد غضاضة في القول بأنها حالة ضرورية بين الشعوب وأنها تلعب دوراً كبيراً في تاريخها .

ويجب أن نبين هنا وجهة النظر الفلسفية في تقييم الحرب في فلسفته . فالحرب ليست في نظر هيجل نتيجة كراهية شعب لشعب آخر ولكنها تحرك حياة الشعوب ولا تجعلها تتكاسل وتستكين، انها في نظره دليل على الصحة وسلامة الأخلاق في هذه الشعوب وبدون الحرب تفقد الشعوب تدريجياً معنى الحرية وتتمسك بالحياة المادية وحدها . وإذا عاشت الشعوب في سلام زمناً طويلاً فإنها تفقد حياتها ووجودها . والرياح التي تهب فوق مياه البحيرة تحفظها من الركود والعفن .

وأياً كان تقييمنا لحكم هيجل عن الضرورة الروحية للحرب فإننا نقول مع هيبوليت إن هذ التفسير فيه تصور بطولي للحرية مستندين في ذلك إلى المقدمات السابقة لفلسفة هيجل، فلقد سبق لنا أن ذكرنا أن هيجل قد عاش عصراً تاريخياً عظيماً ظهر فيه التاريخ بوصفه مصيراً حتمياً للشعوب والأفراد . وكانت الثورة التي اشتعلت في فرنسا يخيم عليها شبح المأساة والرعب والموت مع روبسبيز . وتوالت الحروب في أوروبا وبدت كل مشاريع السلام الدائم مجرد خيالات وأوهام طوباوية . ولم تكن ألمانيا في ذلك الوقت بالمعنى الصحيح إذ كانت القوى المعادية تحول بينها وبين وحدتها الحقيقية والفعلية . وكانت تعاني من الحرب في داخل أراضيها ومن التمزق الداخلي . ولم تكن لها أية

وحدة سياسية أو حربية أو اقتصادية وكانت فلسفة هيجل محاولة لفهم هذا التاريخ ومصالحة الفكر معه ومن أجل ذلك كان تصوره للحرية تصوراً بطولياً .

تلك هي ملحمة التاريخ الحضاري للشعوب كما تصورها هيجل ملحمة النضال والبطولة والشجاعة الإنسانية في مواجهة الموت والفناء وفي سبيل الحرية . .

إن هيجل في دراسته لتاريخ الحضارات يراقب تطوراتها وتحولاتها ولا تستهويه فترات السكون والتوقف فالأشياء الطيبة لا تدوم على حالها وملح الأرض لا يتبلور أبداً .

قال الفرنسيون : إن الموت سبات أبدي ورد هيجل كل غفلة من النوم موت لنا[١] ويشبه هيجل الحالات السكونية في التاريخ للحضارات الإنسانية بانها حالات خمول وملل وقصور ذاتي تحيلنا إلى جماد . وأحياناً تكون مثل حالات الشلل التي تصيب الأعضاء فتجعلها عاجزة عن القيام والسير والحركة وكل شعب خامل يفقد طاقاته الخلاقة وتجف روحه وحياته .

ودورة الحياة تبدو واحدة بالنسبة لكل شيء في هذا الوجود بالنسبة للنبات والحيوان والإنسان والأمم والدول كذلك تخضع لهذه الدورة. ونحن نجد عند ابن خلدون عرضاً سابقاً لهذه الفكرة، فهو يقول في مقدمته إن الدول لها أعمار طبيعية كما للأشخاص، اعلم أن العمر الطبيعي للأشخاص على ما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة وهي سني العمر الكبير عند المنجمين ويختلف العمر في كل جيل بحسب

---

(١) هونت : هيجل فيلسوف التاريخ الحر ص ١٨ .

القرانات فيزيد عن هذا وينقص منه ، أما أعمار الدول أيضاً وإن كانت تختلف بحسب القرانات إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون .

والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والرقة من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحدية وكسل الباقين عن السعي فيه ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتتكسر سور العصبية بعض الشيء وتؤسس منهم المهانة الخضوع . ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية وإن ذهب منه ما ذهب ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول أو على ظن من وجودها فيهم .

وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما عافوه من النعيم ونضارة العيش فيصيرون عيالاً على الدولة ، وينسون الحماية والمدافعة وتسقط المطالبة ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها حتى يتأذن اللّه بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت[1] .

---

(١) مقدمة ابن خلدون . ص ٢٠٠ .

وإذا كان ابن خلدون يفسر حياة الدول تفسيراً اجتماعياً فإن هيجل يفسرها تفسيراً فلسفياً روحياً فالحياة الحقيقية للدولة يجب أن تكـون خلقاً مستمراً ولا يهتم هيجل بقياسها بالسنين والعصور بقدر ما يهتم بتجديد الـطاقات الفعـالة في هـذه الحركـة ولا يسر هيجل أن يـرى الشعوب تحيا حياة آلية لا تجديد فيها ولا ابتكار والروح الحقيقي والحي لا يهدأ أبداً .

وهيجل فيلسوف ينطلق من الفكر الخالص وكأنه ينطلق من محيط لا شاطىء له وقد انطفأت الأنوار واختفت الألوان المزركشة ولا تبقى غير نجمة متلالئة براقة نجمة داخل الروح هي مثل النجم القطبي . وهذا هو تصور هيجل للفلسفة . فعندما تختفي أمامنا معالم وحدود وألوان وأشكال الأشياء لا يبقى غير نور الفكر والروح الذي يضيء الوجود كله وهو يعتقد أن الحماسة هي التي تدفع الشعوب إلى الحركة والتقدم . والشعوب التاريخية (هي التي تخلق في جو من الحماسة) والشعب يكون قوة فعالة في وقت الحرب والمعركة وفي الثورة يجند الشعب نفسه وتصبح كلمة الأمر هي الحرية والعـدو قوى الطغيان .

واستطاع هيجل أن يقرب فكرة من الحياة بعد أن جمد الفكر النظري كل مظاهر الحياة وكان المثقفون في عصر يغزلون أفكاراً وهمية مجردة وكانت الثورة الفرنسية تكذبها في كل يوم وإيجابية الفكر عنده قد وجدت طريقها في إيجابية الحياة التي انتصرت على كل الأفكار البالية .

وهيجل لا ينظر إلى التاريخ باعتباره سجلاً للبشر في العالم كما كان يفعل (جورز) المؤرخ الألماني المعاصر له . فتاريخ الشعوب يجب أن يكون تاريخاً للأخلاق التي تتمتع بها تلك الشعوب .

والحق ان تفسير هيجل الفلسفي للتاريخ يبرر وجود كـل النظم

السياسية السابقة مثل . الاقطاع والملكية ولا شك أنه على الأقل لم يكتشف أي تناقض في الأنظمة السياسية السابقة ولم يرفض أي واحد منها بصورة عقلية مطلقة .

هل كان ديموقراطياً ؟ . . هل كان جمهورياً أو ملكياً ؟ الحق انه كان مثل جميع الألمان في عصره من أنصار الملكية الدستورية وهو من هذه الناحية لم يكن تقدمياً ولا ليبرالياً .

وما فائدة القول بأن الديموقراطية كانت هي النظام الأساسي الذي كان يناسب أثينا قديماً ؟ وان الاقطاع قد أدى دوره السياسي على خير وجه ؟ وفي نهاية القول إذا كانت النازية هي ملحمة البطولة فماذا ننتظر بعد الانتصارات والبطولات ؟

إن السلام لا ينبغي أن يطول بحسب مفهوم هيجل لأنه يثبت الشعوب في وضع واحد ويعزلها ويجمدها ويجعلها في حالة قصور ذاتي . وبذلك ينتهي التاريخ بالمعنى الصحيح لذلك سوف تشتعل نيران الحرب عن الأرض دائماً .

أما عن الثورة السياسية فإن هيجل يصفها على النحو الآتي : (تمثل شعباً يعيش تحت الأرض ومن فوقه توجد بحيرة . انهم ينقلون الأحجار من أجل إقامة المباني وكل واحد منهم يعتقد أنه يعمل من أجل مصلحته الخاصة ومن أجل الجميع . ثم يتغير ضغط الهواء فيشعر الناس بالعطش ولكنهم لا يدركون في الحقيقة أنهم بحاجة إلى الماء ثم يواصلون الحفر إلى أعلى من أجل تحسين أحوالهم داخل الأرض ولا يبقى بينهم وبين البحيرة غير غلاف رقيق من الأرض ويبصره واحد منهم فيصيح بأعلى صوته الماء . . الماء، فيتسابق الناس في نزع هذه الطبقة من الأرض فتغرقهم البحيرة وهم يشربون منها . .) وهكذا كان

يمثل هيجل الفكر الألماني في عصره أصدق تمثيل، هذا الفكر الذي تمادى في المثالية ليعوض بها ما فاته من إنجازات عملية وسياسية .

٢٤ ـ إننا التاريخ :

يخطىء من يظن أن فلسفة التاريخ عند هيجل تقف عند حد الماضي البعيد وحاضره وعصره ولكنها في الحقيقة فلسفة قبل كل شيء تذكرنا بحقيقة فلسفية دامغة لا تقبل الريب والشك وهي أن الشعب هو الحقيقة والحياة أياً كان العصر الذي يعيش فيه . وعندما يتناول بفلسفته العميقة حقيقة الشعوب فهو يتناول في الوقت ذاته الحقيقة ذاتها . إنها الحقيقة اننا التاريخ ونحن الواقع والحياة .

إن فلسفة هيجل هي فلسفة الإنسان في كل عصر في حقيقته الزمنية والتاريخية ومن حيث ارتباطه بالماضي والحاضر . من ذا الذي لا يذكر الماضي لا يفكر في الحاضر ، ومن أي نوع إنساني هو ؟

إن أعظم درس يمكن أن نتلقنه من التاريخ هو أن الحضارة هي القاعدة الصلبة التي ينطلق التاريخ منها وكل العبارات الجميلة التي قالها هيجل عن التاريخ والحياة تدفعنا إلى أن نصنع من حياتنا تاريخاً ومن تاريخنا حياة .

وتحتل الثقافة دوراً رئيسياً في تشكيل الحضارة وإذا كانت فلسفة التاريخ تخلصه من سلطة السياسة فإن الثقافة تصبح الوجهة الحقيقية للحضارة والتاريخ . وتمجيده للحضارة إنما هو تمجيد للعقل والفكر الإنساني .

٢٥ ـ المذهب الفلسفي لهيجل :

سوف يجد القارىء الشبه الكبير بين المذهب الفلسفي « لهيجل »

وبين الفيلسوف الألماني «كـانط» ، وذلك لأن كلا الإثنين لا يميزان في مذهبهما بين الوجود والفكر ، فهما شيء واحد . وهذه هي المصادرة الأولى . ويمكن أن تصاغ في العبارة الآتية : « كل واقعي هو عقلي وكل عقلي واقعي » . أي أنه ليس من شيء في الوجود إلا وهو قابل لأن يفسر بالعقل »[1] .

أي، أنه قابل لأن يستنتج من المبادىء التي يقرها العقل . غير أن هذه المصادرة تخلع على الوجود طابعاً من التجريـد ، وفي هذا نبـذ للوجود ، وتشبث بالمجـرد ، والعلة في ذلك أن هيجـل يتبع منهجـاً منطقياً هـو الجدل ، ومن شـأن الجدل أن يتـأدى من معنى إلى معنى ضرورة بحيث يبدو الفكر وجودياً، ويبدو الوجود الواقعي منطقياً ، أي ضرورياً ومعقولاً ضرورة ، ومن هنا يفضي هذا المنهج إلى غلق المـذهب باعتبـار أن الممكن لا بـد وأن يصبـح ضروريـاً . ولم لا ؟ والضرورة سمـة جوهـرية في هـذا المنهـج ، فهيجـل يقـرر أنـه من الضروري أن نبدأ بالموضوع ثم نقيض الموضوع ، وننتهي إلى مركب الموضوع ، ولذا فإن من طبيعة هذا المنهج أن يقضي على المتقابلات. الوجود يقابله اللاوجود ، فالوجود ليس شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شيء . فتعقله عبارة عن تعقل اللاوجود في نفس الوقت ، والصيرورة هي الوحدة التي تشمل الوجود واللاوجود، والموجود هو وحده الذي يصير لأنه لا يوجد على التمام ، ثم يستنبط هيجل من هذه المعاني الأولية مقـولات الكيف والإضافـة ، والكم بنـوعيـه المتصـل والمنفصـل ، واللامتناهي في الكبر ، واللامتناهي في الصغر .

والموجود عندما ينتشر بحيث يكون له وجهات عدة هو الماهية ،

---

(١) د : مراد وهبه ، المذهب في فلسفة برجسون ، ص : ٢٩ .

والماهية والظاهرة متلازمتان ، فالماهية هي الفاعل ، والظاهرة وظيفتها ، والماهية من حيث هي مبدأ فاعل ، جوهر ، والجوهر يقابله العرض ، والعرض هنا هو الطبيعة في مقابل هذا الوجود المطلق ، وهنا نتساءل : لماذا سلك الوجود المجرد طريق التموضع على صورة طبيعية ؟ وكيف تحقق ذلك ؟ في إمكان هيجل أن يجيب من خلال منهجه الجدلي أن الوجود المجرد مضطر إلى التخارج على شكل طبيعة عينية ، ولكن ليس في إمكانه أن يدلل على ذلك بالتجربة[1] .

فليس في التجربة ما يؤكد أن هذه هي الوسيلة الوحيدة التي تهيأ لها « الفكرة في ذاتها » idée Pour soi لكي تنتهي إلى « الفكرة من أجل ذاتها » idée en soi ويبقى السؤال بعد ذلك من غير إجابة .

ثم تتطور الطبيعة بموجب المنهج الجدلي . فهي أولاً طبيعة كمية ، ثم طبيعة كيفية ، وأخيراً هي طبيعة حية . وبين الوجود المطلق والطبيعة تناقض ، والمركب هو الفرد أو الشخصية موضوع دراسة علم النفس ، وبين الفرد والمجتمع تعارض ، ويدفع هيجل هذا التعارض فينتهي إلى تجليات في الفن والدين والفلسفة ، ومرة أخرى ينتقل هيجل من الفلسفة الطبيعية إلى الفلسفة الروحية عن طريق المنهج الجدلي .

وفكرة الغلق في هذا المذهب لا تعني أكثر من انتهاء الأبحاث الفلسفية كلها ، فالفلسفة في نظر هيجل ، هي التجلي الأخير للروح أو المطلق ، وهي مركب للفن والدين ، والموضوع في الفلسفة هو المادة ، وقد قامت بدراستها الفلسفة اليونانية بوجه عام ، والنقيض هو الروح

---

(١) انظر المصدر السابق .

وهي موضوع فلسفة العصر الوسيط . ثم جاءت الفلسفة الحديثة فركبت بينهما ، وكانت فلسفة هيجل هي المثل الأعلى لهذا التركيب .

وفي هذا المذهب الهيجلي المغلق ، حيث الإستنباط لا يعني أكثر من إدراك العلاقة الصادقة بين المقدمات والنتائج ، أي بين الموضوع ونقيضه وبين مركب الموضوع ، في هذا المذهب يضيع الإنسان الفرد في الطبيعة الخارجية ، وإذا بالموضوع يغزو الذات ، ويفرض قيمة عليها ، ويستخدمها كأداة لتحقيق إمكانياته .

فهيجل ينكر أن الفردية ذات قوام حقيقي مستقل بذاته ، وأن الاجتماع وليد اتفاق بين الأفراد ، فالفرد يستمد من المجتمع أسباب نموه واستكماله ، والمجموع الكلي هو الوجود الحق ، والمجتمع يقابل « التصور » Begriff أو الكلي المطلق ، والفرد لا قيمة له إلا بأن يفنى في الكل ، ومن أجل ذلك أشاد هيجل بفكرة إزالة التعارض بين الموضوع ونقيضه بواسطة مركب الموضوع ، ولم يكن في وسع « هيجل » الاحتفاظ للجدل بطابع التعارض وذلك بفضل عاملين : العامل الأول هو : الروح الرياضية ، وواضح من بداية العرض لمذهب هيجل أن يقوم على « مصادرة » أولى هي عدم التفرقة بين الوجود والفكر ، ثم يحاول أن يخضع الطبيعة في تطويرها لهذه المصادرة فيضع الضرورة بدلاً من الإمكان ويتصور صورة واحدة لتطور الطبيعة ، أما العامل الثاني فهو: النزعة العقلية المنطقية، فمن شأن هذه النزعة أن تنظر إلى الأشياء من جهة السكون مما يفضي إلى نشدان نوع من الهوية وعدم التناقض وذلك بفضل فكرة إزالة التعارض بين الموضوع ونقيضه[1] .

---

(١) راجع المؤلفات الآتية :

(أ) H. Niel: Dela Médiation dans la philosphie de Hegel. Paris 1945.

٢٦ ـ المنطق :

(أ) يأخذ هيجل على فختي أن المنطق عنده هو الأنا يحدث اللاأنا لكي يتغلب عليه بمجهود حر : فالمطلق أحد طرفي التضاد فهو ليس مطلقاً ويأخذ على شيلنج أن المطلق عنده هو الأصل المشترك المتجانس للأنا وللاأنا تتحد فيه الأضداد جميعاً : ولكن المطلق بهذا الوصف هو أصل مجرد ، هو أشبه شيء بالليل تبدو فيه جميع البقر سوداً لا يكشف لنا عن السبب الذي من أجله يصدر عنه العالم ولا كيف يصدر . أما هيجل فيتفق معهما في وحدة الوجود ويرى أن المطلق هو الوجود الواقعي بما فيه من روح لامتناهٍ أو مثال أو عقل كلي أو مبدأ خالق منظم وأن الطبيعة والفكر حالان له يظهر الفكر في وقت ما من أوقات تطور الطبيعة لا أنهما وجهان له متوازيان ويرى أنه لأجل فهم الوجود في مبدئه وتسلسل مظاهره يجب اتباع منهج منطقي يبين هذا التسلسل ابتداء من أصل واحد (هو القطبية) ينقلب إلى نقيضه ثم يأتلف مع هذا النقيض ويتكرر هذا التطور الثلاثي ما شاءت مظاهر الوجود . أي أنه يجب ترك العقل يجري على سليقته هذه ابتداء من أول وأبسط المعاني وهو معنى الوجود . هذا المنهج هو المنطق أو الجدل الذي شأنه أن يتأدى من معنى إلى معنى ضرورة بحيث يبدو الفكر وجودياً ويبدو الوجود الواقعي منطقياً أي ضرورياً ومعقولاً ضرورة . هذا دون أن يعني الجدل صدوراً حقيقياً يخرج به الأكثر من الأقل والمشخص من المجرد

(ب) J. Hyppolite: Logique et Existence, Paris 1953

(جـ) P. Sandors: Histoire de la dialectique Paris 1947.

(د) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، ص ١٥٩ ، ٢٧١ .

(هـ) د ـ عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي ، ص ٦ ـ ٢٧ .

وتوازياً محكماً بين مراحله ودرجات الوجود لكنه تركيب عقلي تستمد معانيه ومبادئه من الوجود ويؤدي آخر الأمر إلى ظواهر الوجود .

(ب) المعنى الأول معنى الوجود وهو أكثر المعاني تجريداً وخواء وأوسعها صدقا وأشدها واقعية فإن جميع معانينا تعبر عن حال وجود وما هي إلا معنى الوجود بادياً في صور مختلفة الوجود مجرد الإيجاب أو هو ما به كل موجود هو موجود . فليس هو في نفسه شيئاً من حيث إنه في الموجودات المتباينة المتنافرة على السواء، الدائرة وجود والمربع وجود والأبيض والأسود والنبات والحجر. ليس الوجود شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شيء فتعقله عبارة عن تعقل اللاوجود في الوقت نفسه وهذا هو التناقض بعينه. أما الموجود حقاً فهو المركب من النقيضين الوجود واللاوجود أي الموجود الذي لا يوجد على التمام وهذه هي الصيرورة فهي صميم الوجود وهي سر التطور إذ إن الوجود من حيث هو كذلك ثابت عقيم واللاوجود عقيم أيضاً على حين أن الصيرورة وجود لا وجود (ما سيصار إليه) . فهي التي تحل هذا التناقض الأول . وبذلك يضع هيجل التناقض مبدأ أول في العقل وفي الوجود ويزعم أنه بذلك يخرج من الشك ولا يسقط فيه إذ يلاحظ أن متناقضات العقل (كما صادفناها عند كانط تبرز حتماً وتقوم سبباً للشك في المذاهب التي تؤمن بمبدأ عدم التناقض . أي تعتبر الأشياء ماهيات ثابتة على مثال تعريفاتها في عقلنا بينما اعتبار الموجود صائراً نامياً واعتبار التناقض ماهية تتجلى في متناقضات العقل يجعل الوجود معقولاً وما ذلك إلا لأنه ظن أن الوجود إطلاقاً هو الوجود المحسوس الصائر المتحرك فشك في العقل الذي يعلل الحركة بالثبات والقوة بالفعل . ومنذ الآن نستطيع أن نصف فلسفته بأنها حسية واقعية تريد أن ترفع المحسوس إلى مقام المطلق والواقع إلى مقام الحق .

(جـ) الموجود يصير إذن أي يثبت ويتعين وها هي ذي مقولة الكيف . والموجود المعين يعارض ما يغايره وينافيه فيبدو هكذا مضافاً وها هي ذي مقولة الإضافة والموجود المعين هو المحدود المتناهي ولكنه يصير إلى ما لانهاية ويقبل كل تعيين فالمتناهي لا متناهٍ وينحل هذا التناقض في معنى « الشيء » أي الجزئي أو الفرد الذي هو اللامتناهي موجوداً على حال ما . وبعبارة أخرى ان الموجود لا يوجد إلا بشروط معينة وعلى حال معينة وفي حدود معينة فاللامتناهي إذ يتحقق يتعين ويتحدد ويتميز ويتوحد . هذا الموجود الواحد يعارضه الوجود المنتشر في الكثرة : وها هي ذي مقولة الكم والكثرة في جملتها « واحدة » هي مركب يثبت الوحدة وينفيها في آن واحد ويبدو هذا المركب بنوع خاص في الكم المتصل الذي هو واحد بالفعل كثير بالقوة لقبوله القسمة باستمرار والقسمة تولد هذه وهم الكم المنفصل أو العدد والعدد في ذاته لا يقتضي حداً معيناً فهو في ذاته متناهٍ وغير متناهٍ ولما كانت كل كمية قابلة للزيادة والنقصان وجدنا اللامتناهي في ناحيتين متقابلتين : اللامتناهي في الكبر واللامتناهي في الصغر . والعدد هو الكم المبدد يقابله الشدة وهي الكم المجموع المركز ويتفقان في المقياس والنسبة إذ أن كل موجود فهو نسبة معينة من العناصر المكونة له: فالنسبة هي الموجود وقد صار ماهية .

(د) الماهية هي الموجود منشوراً بحيث يكون له وجهات عدة يعكس بعضها بعضاً والانعكاس هو الظاهرة والماهية والظاهرة متلازمان أو الماهية هي القوة أو الفاعل والظاهرة فعل القوة أو وظيفتها أو الظاهرة ماهية الماهية من حيث انه من الجوهري للماهية أن تظهر وللظاهرة أن تنم عن الماهية كما أنه من الجوهري للمبدأ أن يخرج نتائجه والماهية إذا اعتبرت مبدأ فاعلاً صارت جوهراً . والجوهر يقابله

العرض ويصير العرض جوهراً بدوره بمعنى أن الجوهر مفتقر إليه كي يظهر والجوهر هو خصائصه فحسب وبذا نستبعد فكرة إله مفارق للعالم وفكرة نفس مستقلة عن الظواهر المكونة للأنا وفكرة مادة مستقلة عن الكم وسائر الأعراض على أن الجوهر إذا كان مجموع أغراض فهو ليس مجرد مجموع آلي ولكنه مجموع حر مرتبط بأعراضه إرتباطاً جوهرياً أي أنه علتها . والعلة والمعلول متلازمان وهما يؤلفان شيئاً واحداً : المعلول هو العلة محققة كما أن الأعراض هي الجوهر منشوراً وليس في المعلول شيء إلا وهو في العلة ، وليس في العلة شيء إلا ويتحقق وكل معلول فهو بدوره علة وكل علة فهي معلول لعلة سابقة على أن سلسلة العلل والمعلولات ليست غير متناهية في خط مستقيم ولكنها متناهية دائرية مثل أن المطر علة الرطوبة والرطوبة علة المطر وأن خلق الشعب تابع لشكل الحكومة وشكل الحكومة تابع لخلق الشعب . فليس هناك علة مفارقة لسلسلة العلل مطلقة دونها ولكن المطلق جملة العلل الجزئية النسبية .

(هـ) هذا هو القسم الأول من أقسام الفلسفة الهيجلية وهو إستنباط المعاني الأولية بالإثبات والنفي والجمع بينهما . أما المعاني الأولية فمشهورة منذ زمن طويل هي المعروفة في فلسفة أرسطو بالوجود ولواحقه وبالمقولات وقد أفاض المدرسون في شرحها . وأما منهج الإستنباط فقائم على غلط مؤاده أن الشيء القابل لأن يتعين بأشياء أخرى هو ملتقى هذه الأشياء بجمعها فهو نافٍ لنفسه متناقض في ذاته والواقع أن لهذا الشيء مفهوماً في عقلنا لا يتضمن الأشياء التي قد يتعين بها فلا تناقض فيه ولا تناقض في العقل الذي يتصوره بالاضافة إلى التعيينات الممكنة بل بالعكس يعلم العقل أن هذه التعيينات لا تجتمع فيه من جهة واحدة فيدرك مبدأ عدم التناقض . فقول هيجل « ليس الوجود شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شيء » يجب تصحيحه هكذا، إن

الوجود قابل لأن يكون كل شيء لامعاً بل كلًّا على حدة فالوجود شيء في كلٍ موجود وبحسب هذا الموجود فغير صحيح أننا نعقله وجوداً ولا وجوداً في الوقت نفسه وإنما الصحيح أننا نعقله وجود كذا أو كذا من الماهيات فإن ما ليس وجوداً من وجه هو وجود من وجه آخر ويقال مثل هذا تماماً عن العدد في قبوله التعيين بالتناهي أو اللاتناهي وعن الكم في قبوله التعيين بالمتصل أو المنفصل وعن سائر المعاني العامة إن لكل منها مفهوماً فهو ليس متناقضاً في ذاته وهو في ذاته يرى من التعيينات جميعاً ولكنه متى وجد كان هذا أو ذاك منها والشيء المتغير القابل لأعراض مختلفة هو ما هو بالفعل في كل آن قابل لأعراض أخرى بالقوة تحل فيه متى زالت أضدادها فليست الصيرورة اجتماع الأضداد أو النقائض بل الانتقال من ضد إلى ضد بحيث لا يجتمع ضدان وهذا عين مبدأ عدم التناقض فالمنهج الذي اصطنعه هيجل عاجز عن تفسير الإيجاد بقوة باطنة كما يريد لأن اللامعين لا يقتضي بذاته تعييناً دون آخر .

٢٧ ـ الطبيعة :

(أ) الروح المطلق يباين نفسه فتظهر الطبيعة . فهي إذن مظهره الخارجي الذي يعارضه وينافيه وهي تتطور وفقاً للمنهج الثلاثي : فهناك أولاً الطبيعة في ذاتها الممثلة في الميكانيكا أي جملة القوانين الآلية التي تعبر عن مطلق الجسمية أو الوجهة الكمية في الأجسام وثانياً الطبيعة لذاتها أي جملة القوى الفيزيقية والكيميائية التي تعبر عن الوجهة الكيفية وثالثاً الطبيعة في ذاتها أي الجسم الحي .

(ب) العقل الخالق كالعقل المتصور في الإنسان يبدأ بما هو أكثر تجرداً وأقل إدراكاً أي بالمكان والمادة المكان موجود وغير موجود والمادة

شيء وليست شيئاً مثلها مثل الوجود الذي في رأس المنطق هذا التناقض هو مبدأ التطور الطبيعي والقوة الدافقة وهو ينحل في « الحركة » التي تقسم المادة إلى وحدات متمايزة وتكون منها السماء . إن تكوين الأجرام السماوية بمثابة الخطوة الأولى التي تخطوها الطبيعة في طريق التشخص . توزع المادة وانتظامها في السماء يمثلان مقولات الكم والشروع المنبث في الطبيعة يبدو في الجاذبية أثر تحقق فكرة التناسب وتجعل من العالم جسماً حياً . السماء مجتمع ابتدائي يشبه من بعيد المجتمع الإنساني .

(جـ) وتتنوع المادة تنوعاً كيفياً فيظهر النور، تعارضه الحرارة فينحل هذا التعارض في الكهرباء فيظهر من الكهرباء الكيمياء بعناصرها المتقابلة فتتفاعل هذه العناصر ثم تأتلف في المركبات فعلما الطبيعة والكيمياء يدرسان الاستحالة الباطنة والتغير الجوهري .

(د) ثم تظهر من القوى الفيزيقية والكيميائية الكائنات الحية التي هي مجاميع مركزة لا بمعنى أنها وليدة المادة والآلية فحسب ولكنها وليدة تطور المثال أو الروح بواسطة المادة ويلقى الكائن الحي معارضة من الطبيعة الخارجية فيثبت فرديته أو يحقق مثاله بالتمثيل المتصل والتنفس والحركة الحرة وأدنى صور الحياة النبات وهو بدن ناقص هو عبارة عن أعضاء كل منها فرد فهو ضرب من تبديد الحياة في هذه الحيوات الابتدائية المنفصلة المتجانسة إلى حد كبير الحاصل كل منها على قوة الحياة على حدة . ثم تتحقق الفردية في الحيوان فإن أجزاءه أعضاء بمعنى الكلمة أي خدام الوحدة المركزية وهي عبارة عن أنظمة منوعة كالنظام العصبي والدموي وما إليها وهنا أيضاً درجات فإن الحيوانية تترقى بالتدرج على رسم واحد إلى أن يصل الروح الخالق إلى جسم الإنسان فيقف عنده من حيث المادة ويغدق عليه الكنوز الروحية . وفي كل هذا الوصف يستخدم هيجل المعارف العلمية من وقت أرسطو إلى

وقته ولا يصنع أكثر من أن يرتبها الترتيب الثلاثي كما يقتضي منهجه ويسلسل بعضها من بعض كما يقتضي مذهبه الأحادي .

٢٨ ـ الإنسان والمجتمع :

(أ) بعد أن يعارض الروح المطلق نفسه بالطبيعة يميل ضرورة إلى التغلب على هذا التعارض بأن يستعيد نفسه بمعرفة نفسه وهنا أيضاً يبدو تطوره ثلاثياً فأولاً تجد الروح في ذاته أو الروح الذاتي أعني الفرد بغير الظواهر الشعورية التي يدرسها علم النفس وثانياً الروح لذاته أو الروح الموضوعي أعني المجتمع وثالثاً الروح في ذاته ولذاته أعني الاتحاد الأعلى للروح الذاتي والروح الموضوعي أو جملة الحياة الروحية للوجود متجلية في الفن والدين والفلسفة .

(ب) ماهية الإنسان روح أي شعور وحرية ولكن الشعور والحرية على درجات ثلاث : ففي الدرجة السفلى الروح مقارن للجسم ينمو وينطبع ويشيخ معه، إحساساته غامضة يقابلها انفعالات غامضة وهذه « جسمية الروح » (التي يسميها علم النفس الآن باللاشعور) . ثم يظهر الشعور الواضح فيدرك الإنسان ذاته ويدرك الأشياء وهذان إدراكان متعارضان يوفق بينهما « الفهم » الذي وظيفته إدراج الإحساس تحت قوانينه الأولية وجعل مدركات الشعور موضوعية ووضع الحقيقة على ما بين كانط وفوق جسمية الروح والشعور الواضح المعين بالفهم نجد العقل الذي يؤلف بينهما إذ يجعل من قوانين الشعور قوانين الحياة أعني أن النظر ينقلب عملياً حين يتخذ الروح ذاته موضوعاً لإرادته كما قال كانط فيتفق النظر والعمل . فالروح الذاتي حين يقابل بالحقيقة والقانون يقر بسمو الروح الموضوعي ويقدمه على نفسه .

(جـ) للروح الموضوعي مظاهر ثلاثة تقوم بإزاء المظاهر الذاتية

الثلاثة هي الحق والواجب والمؤسسات الاجتماعية التي هي الأسرة والمجتمع المدني والدولة ففي حالة الطبيعة يسيطر على الفرد الأنانية الحيوانية وفي حال الاجتماع تنتظم هذه الأنانية بالحق والقانون لأن الفرد يدرك بعقله أن الآخرين نظراؤه وأن العقل والحرية والروحية (وهي مترادفات) خيرهم المشترك فيتخذ حرية أخيه الإنسان قانوناً لحريته هو أي حد إليها وهذا أصل التعاقد ويبدو الحق في التملك حيث يتناول الفرد شيئاً خارجياً عاطلاً من الإرادة فيجعله شيئه الخاص وينفذ فيه إرادته ولكن الحرية المضمونة بالحق بالنسبة إلى الأشياء الخارجية هي حرية ناقصة إذ أنها لا تعنى بالباعث الباطن فتدع مجالاً للصراع بين الروح الذاتي والروح الموضوعي ويزول هذا الصراع بأن يعيد احترام الحق إرادياً فتصير المطابقة للقانون « خلقية » تنظم الحياة الباطنة على حين أن الحق لا ينظم سوى المنافع المادية على أن الفرد ميال للأنانية وللشر فهو عاجز بمفرده عن تحقيق المثل الأعلى الأخلاقي فيجد المعونة في المجتمع الذي يحرره من نفسه ويوفر له وسائل العمل الصالح .

(د) المؤسسة الاجتماعية الأساسية هي الأسرة تنظم غريزة التناسل بالزواج والزواج بواحده يكفل حسن تربية البنين . وعلى الأسرة يقوم المجتمع المدني وتقوم الدولة فلا يعتبر الزواج أمراً عاطفياً فحسب ولكنه واجب مقدس ويجب أن يصدر عن الشعور بالواجب أي أن يعقد لأجل المجتمع والدولة وحينئذ يعد عملاً خلقياً لذا كان الطلاق منكراً مبدئياً ولا ينبغي أن يُسمح به إلا في حالات استثنائية يعينها القانون والمجتمع المدني يتكون من الأسر ولكنه ليس صنعها أو صنع الأفراد بحيث تكون الحكومة مسؤولة أمامهم : إنه مرحلة في تطور الروح المطلق فهو طبيعي لا عرفي والغرض منه صيانة الحقوق وحماية المصالح الفردية وبهذا الاعتبار يمكن أن يتكون من قوميات مختلفة

مثلما يشاهد في سويسرا . فهو ينظم غريزة الانتقام إذ يضع القصاص المدني أو القانون الجنائي وينظم الأنانية في الحياة الاقتصادية وليس القصاص المدني انتقاماً أو إصلاحاً خلقياً ولكنه جزاء عدل يمكن أن يذهب إلى حد الإعدام . أما غرض الدولة فيزيد على ما تقدم تحقيق الروح المطلق والتضحية بالمصالح الخاصة في سبيله. فهي قومية لها لغتها ودينها وأخلاقها وأفكارها هي إذن تامة الوحدة لا يقف منها الفرد موقف لها لغتها ودينها وأخلاقها وأفكارها . هي إذن تامة الوحدة لا يقف منها الفرد موقف الخصم باسم النقد الشخصي وهي غاية والأسرة والمجتمع المدني وسيلتان إليها تستوعبهما في وحدة عليا هي الروح المطلق محققاً بتمامه وجودها دليل « سير اللّه على الأرض » ويجب احترامها كما يحترم إله أرض نظامها لازم من طبيعتها التاريخية ولا يفرض عليها من خارج نظام منقطع الصلة بها ولو كان صادراً عن العقل. ليست الجمهورية أكمل أنظمة الحكم سواء أكانت شعبية أم أرستقراطية. الجمهورية تسرف في تقدير الفرد وتضحي بالمثل الأعلى في سبيله أو في سبيل الأسرة أو الطبقة لذا اضمحلت الجمهوريات القديمة. النظام الطبيعي هو الملكية لأنها تشخص الدولة والفكرة القومية في زعيم واحد هو محل سلطانها ورمز تقاليدها، هو العقل اللاشخصي وقد صار عقلاً واعياً هو الإرادة الكلية وقد صارت إرادة شخصية يستنير برأي مجلس تشريعي مكون من خير ممثلي القوى القومية وبخاصة القوى العقلية ولكن هذا الرأي استشاري بحت وسلطة الزعيم مطلقة وحكمة الروح المطلق تؤيده فتجنبه الانحراف إلى الأنانية والطغيان .

(هـ) كيف تكون العلاقات بين الدول؟ كان كانط قد ارتأى أن كل دولة فهي شخصية أدبية مستقلة في الداخل خاضعة لقواعد الحق وأن الحالة الراهنة التي تعتبر فيها الحرب الوسيلة الوحيدة لفض

المنازعات وتنظيم العلاقات الدولية هي حالة وحشية يجب العمل على الخروج منها بإيجاد « جمعيـة أمم » تنظم إليها كل أمـة بملء حـريتها وتشترك جميعاً في تسوية الخلافات طبقاً لمبادىء العدالة الدولية وبناء على ذلك كان كانط قد وضع في ١٧٩٥ « مشروعاً لسلم دائم» حيث يعين بالعقل الصرف في عشرمواد، الشروط الضرورية لتحقيق هذه الغاية ولكن هيجل يرى أن ليس من شأن الفلسفة أن تفرض قوانينها على الوجود وإنها شأنها أن تدرك القانون الذي يجعل الوجود معقـولاً من حيث إن كل وجود فهو معقول وكل معقول فهو وجود وليس يوجد في الواقع التاريخي جمعية أمم وإنما تبدو الدولة دائماً كأنها المرحلة القصوى لتطور الروح المطلق تطوراً موضوعياً فيجب أن يستمد حل الأشكال من هذا التطور نفسه ! إن التاريخ يظهرنا على أنه يوجد في كل عصر من عصوره دولة مهيأة لأن تتزعم سائر الدول وتفرض عليها ما بلغت إليه يمن تقدم في الحضارة هذه الدولة واجبها الفتح وانتصارها يبرر حروبها ، الدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة بدليل غلبتها نفسها التي يجب أن تعتبر حكم الله . و« جدل التاريخ » يعرض علينا ثلاث مراحل كبرى : الأولى استبداد الدول الأسيوية الضخمة والثانية سيادة أثينا القائمة على الحرية والديمقراطية والثالثة التي تتفق فيها هاتان النزعتان المتعارضتان هي الحضارة المسيحية التي تعد الجرمانية خير ممثل لها وبواسطتها سيتحقق الانتصار النهائي في التاريخ وهكذا يعارض هيجل الفردية الحرية التي ترى في الفرد موجوداً قائماً برأسه وفي الدولة نتيجة تعاقد بين أنانيات مختلفة فيرتب الفرد للأسرة والمجتمع ويقول إن الأسرة والمجتمع المدني والدولة شروطها إذا روعيت برزت أمـام الفرد واجبات ضرورية وهذا صحيح كل الصحة وهذا أساس النظام والرقي الخلقي في حين أن الفردية مصدر فوضى وانحطاط . ولكن هيجل لا

يرجع بنظامه إلى مبدأ أعلى يتجلى في العقلي بل يقدس الواقع فيخضع الفرد للدولة إخضاعاً تاماً وينكر عليه حق الانتقاد والاصلاح ويعود من حيث لا يريد إلى أدهى ضروب الاستبداد وهو الاستبداد الذي يزعم لنفسه حقاً إلهياً .

٢٩ ـ الفن والدين والفلسفة :

(أ) مهما تبلغ الدولة من كمال فهي ليست الغاية القصوى التي يتجه إليها تطور الروح وليست الحياة السياسية المظهر الأخير لنشاطه إن ماهية الروح الحرية وأكمل دولة فهي لا تخرج عن كونها قوة خارجية . لذا يصعد الروح إلى أعلى من الدولة ويعمل على تحقيق ما يجده في نفسه من مثل أعلى للجمال والله والحقيقة فيولد الفن والدين ويصير الروح المطلق بالفعل إذ يتحقق على هذا النحو في نفسه الإنسان .

(ب) بالفن أحرز الإنسان أول انتصار على المادة قبل أن ينتصر عليها انتصاراً كلياً بالعلم ، فإن الفن إنزال فكرة في مادة وتشكيلها على مثالها ولكن مطاوعة المادة متفاوتة وهذا أصل تعدد الفنون الجميلة تتدرج من المادية إلى الروحية وهي تتوزع طائفتين طائفة الفن الموضوعي وتشمل العمارة والنحت والتصوير وطائفة الفن الذاتي وتشمل الموسيقى والشعر . في العمارة نجد الفكرة وصورتها متمايزتين جد التمايز لعصيان المادة وتمردها فإن المادة ههنا أغلظ مواد الطبيعة . لذا كانت العمارة فناً رمزياً بحتاً يدل على الفكر ولا يعبر عنها تعبيراً مباشراً، إن الهرم والمعبد الهندي والمعبد اليوناني والكاتدرائية المسيحية رموز جميلة ولكن المسافة بينها وبين ما ترمز إليه بعيدة بعد السماء عن الأرض . تشبه العمارة السماء ذات الأبعاد الهائلة والعظمة الساحقة فإنها تترجم عن القوة الرابطة واللانهاية الدائمة ولكنها عاجزة عن تأدية حركة الحياة ، في النحت تتقارب الصورة والفكرة إلى حد ما فإن هذا الفن ينفخ روحاً

في المادة الغليظة كالحجر والرخام والنحاس ويبقى عاجزاً دون التعبير عن النفس ذاتها كما تبدو للناظر . التصوير يحقق هذا التقدم فإنه يستخدم مواد أكثر لطافة ويقتصر على رسم سطح الجسم ويوحي بالعمق بوساطة السطح لكنه لا يعبر إلا عن وقت من أوقات الحياة يبثه في المادة وهذه خاصية مشتركة بينه وبين النحت والعمارة لذا كانت هذه الفنون متلازمة تأتلف على أنحاء كثيرة بالموسيقى نبلغ إلى الفن الذاتي، فإنها ترجمة عن انفعالات النفس وألوانها المختلفة إلى غير نهاية تستخدم الصوت وهو شيء لطيف ولكن الصوت فيها رمز كالبناء في العمارة فهو مبهم غامض كالانفعالات التي يترجم عنها ولهذا السبب تحتمل القطعة الموسيقية تأويلات عدة، في الشعر يصل الصوت إلى درجة الكمال فإن الصوت فيه قول معقول ونطق يعرب عن كل شيء وعن الطبيعة والإنسان، وأحداث التاريخ يطاوع الفكر في جميع ثناياه فيبني وينحت ويصور ويغني ويروي، فهو مجمع الفنون وهو من ثمة الفن الكامل الملحمة تمثل الفنون الموضوعية الخلاقة تصور مثلها الطبيعة وآياتها والتاريخ وأمجاده ولكنها طفولة الشعر، هي ثرثارة طويلة كالسنين الأولى من سني الحياة وفيرة الصور زاخرة بالعجائب والغرائب كمخيلة الأطفال والشعر الغنائي يقابل الموسيقى يأوي إلى العالم غير المنظور المدعو بالنفس الإنسانية ولا يتعداه فهو محدود ناقص والشعر الدرامي أكمل أنواع الشعر هو شعر الشعر يجمع بين العالمين الظاهر والباطن فيمثل التاريخ والطبيعة والنفس ولا يزدهر إلا في أرقى الشعوب حضارة .

(جـ) وللفن على العموم ولكل فن على الخصوص تاريخ في ثلاثة عصور ، فالفن الشرقي رمزي يستخدم الأمثلة ويستلزم التأويل ويحتمل منه وجوداً عدة لا يقوى بعد على إخضاع المادة فيزدري

الصورة الخارجية ولا يعنى بإجادتها. يحب الكبر والعظم واللانهاية ويغلو فيها . أما الفن اليوناني فيصطنع التعبير المباشر بدل الرمز فتجيء مصنوعاته مغيرة أنفسها بأنفسها لأنه ينزل الفكرة كلها في الصورة غير أن هذا الكمال يورثه نقصاً فإن تمام حلول الفكرة في المادة يغنيها فيها ويضحي بها في سبيل الصورة الظاهرة والجمال المحسوس. المسيحية تتلافى هذا النقص : فإنها ترفع الفن من العالم المتطور حيث ضل وضاع إلى العالم المعقول موطنه الحق وتستبدل بالجمال الحي الجمال المعنوي وتعبر العذراء مثال الطهارة والقداسة بدل الزهرة ولكن أنى للصورة المادية أن تطابق المثل الأعلى لذا كان الفنان المسيحي عديم الرضا عن آياته الفنية مهما تبلغ من اتقان. ان العذراء التي يتخيلها والمنازل الأبدية التي يرنو إليها والألحان السماوية التي يرهف لها سمع نفسه والحياة الإلهية التي يحاول الإعراب عنها كل أولئك أرفع وأجل من أن يوضع في المادة فييأس من قدرته ويعود إلى ازدراء الصورة والغلو في الروحانية .

(د) هذا الشعور بالعجز عن تصوير المثل الأعلى في المادة هو أصل الدين وموضوع الدين المثل الأعلى أو اللامتناهي مدركاً في الباطن وموضوع الفن التعبير عنه في الظواهر . فالدين بما هو كذلك منحدر عن الفن وإن يكن الفن محاولة دينية أولى. الوثنية أداة الوصل بين الفن والدين ولها مراحل ثلاث : المرحلة الأولى السحر الذي يقدس القوى الطبيعية العاطلة من الشعور والمرحلة الثانية البوذية التي تعبد إلهاً روحياً ولكنها تتصوره عاطلاً من الشعور كذلك والمرحلة الثالثة الزرادشتية التي تقول بإله مجرد تسميه النور يحاول إثبات ذاته بإزاء الظلمة التي هي نفي وسلب. هذه الأديان الشرقية تعتبر اللّٰه موجوداً كلياً غير ذي شخصية فتعارضها أديان « الشخصية الروحية » وهي

الموسوية التي تمثل الإثبات والديانة اليونانية التي تمثل النفي والديانة الرومانيـة التي تمثل المركب من النفي والإثبات الموسـوية أدركت استحالة التعبير عن اللامتناهي فحظرت تصويره بأي شكل كان ونبذت الأوثان ولكنها لم تحظر تصوره فتصورته موجوداً شخصياً مفارقاً للعالم كل القدرة . ففيها وفي سائر الديانات الشرقية اللانهاية هي الغالبة . إله الشرق شبيه بملوك الشرق : هو المتصرف الأوحد يحيي ويميت يرفع ويضع يريد ويفعل وما على الإنسان إلا التسليم وبقدر ما كان الشرق متديناً كان اليونان مشغوفين بالطبيعة وبالأرضيات فتصوروا الله على مثال الإنسان . أي أنهم في الواقع عبدوا الإنسان بعقله وجماله وقوته ولكنهم لم يتحرروا من العقلية القديمة تمام التحرر ، فقد نصبوا القدر فوق البشر وفوق الآلهة أنفسهم وهذا القدر هو اللامتناهي يتهدد البشر في كل آن وينغص حياتهم ويشعرهم بأنهم عدم . أما الرومان فكانوا أهل جد وصرمة فوضعوا الأخلاق الصارمة قانوناً للحياة وعادوا إلى روحانية الألوهية معتبرين الآلهة معينين على تحقيق أوامر الضمير الإنساني . هاتان الصورتان المتعارضتان اللاشخصية والشخصية تأتلفان في المسيحية القائمة على أن المسيح إله وإنسان معاً فتتصور اللامتناهي ينزل من عرشه ويدخل في منطقة المتناهي فيحيا حياتنا ويتألم ويموت ثم يبعث فيعود إلى مجده ، ففيها إثبات ونفي وتركيب وهي تختصر الأديان وتصفيها وتكملها كما يختصر الشعر الفنون الجميلة فهي الدين المطلق .

(هـ) بيد أن المسيحية نفسها ليست القمة التي ينتهي عندها تطور الروح فإن الفن والدين يؤديان إلى الفلسفة ويأتلفان فيها الثلاثة تقول إن كل شيء صادر عن روح لا متناه ولكن الفن والدين وليدا العاطفة والمخيلة أما الفلسفة فتحقيق ما يرمزان له . هي انتصار العقل الخالص

يفهم الوجود فيتحرر منه ، كانت الطبيعة وقواها والدولة ومؤسساتها تبدو كأنها أشياء خارجية مفروضة على الإنسان والآن ترى الفلسفة في أفعال الطبيعة أفعال العقل ، أي أفعال الإنسان وفي المؤسسات الاجتماعية صورة السلطة الأخلاقية التي يحملها في نفسه فليست ترمي الفلسفة إلى محو المعاني الدينية ، بل إلى إحالتها معانٍ عقلية . وفي الفلسفة فقط يتحقق الروح المطلق أو اللّه تمام التحقق لأن فيها تصل الثقافة الإنسانية إلى أقصاها . وما المذاهب الفلسفية التي يسجلها التاريخ إلا حلقات في سلسلة التقدم نحو هذا النصر النهائي أي أنها درجات متفاوتة لفلسفة واحدة ووجود بارمنيدس وصيرورة هرقليطس ائتلفا في مذهب أرسطو والأمثلة كثيرة على مثل هذا الائتلاف . ومن جهة عامة كانت الفلسفة اليونانية عبارة عن دراسة المادة فجاءت فلسفة العصر الوسيط عبارة عن فلسفة الروح فألفت الفلسفة الحديثة بينها في وحدة عليا كانت الفلسفة الهيجلية آخر وأكمل صورها (طبعاً) حيث ينتهي الروح المطلق إلى تمام الشعور بذاته ويجمع في تركيب أعلى وأخير بين الأضداد التي صادفها في تطوره. مذ كان وجوداً ولا وجوداً في آن واحد. إن الفلسفة الأخيرة زمانها ثمرة جميع الفلسفات السابقة ويجب أن تضم مبادىء هذه الفلسفات جميعاً . فهي « الكل » حيث تبقى الاجزاء متمايزة من اللّه باعتبارها أوقاتاً في تيار التطور وحيث تتلاشى باعتبارها مظاهر اللّه كما تقتضي وحدة الوجود .

(و) ماذا نقول وسذاجة الفلاسفة لا حد لها ؟ نقول مع ذلك إن هيجل قد أفلح في إقامة فلسفة فسيحة الأرجاء رفيعة العماد قائمة على فكرة رئيسية واحدة مطبقة بمنهج واحد وإن تأثيره كان عميقاً في جميع النواحي : في الفلسفة الخالصة وفي الفقه والسياسة والأخلاق والدين والفن والتاريخ . غير أن منهجه صناعي وثلاثياته مفتعلة . إن نفي ما

لا يعطينا معنى جديداً واستنباط المعاني الأساسية ظاهري والحقيقة أن الفيلسوف يطالعها في الواقع ويحاول الربط بينها بشيء كثير من التعسف والانتقال من المنطق إلى الفلسفة الطبيعية لا يتم بموجب ضرورة جدلية بل لأن الفيلسوف يمحو المعنى المجرد الذي بنى عليه المنطق ويعود صراحة إلى التجربة التي استمد منها المعاني المجردة لذا دعيت فلسفته الطبيعية بالجزء الخجلان في مذهبه والانتقال من الفلسفة الطبيعية إلى الفلسفة الروحية يتم بمحو جديد هو محو صورة الخارجية التي اتخذها الروح في الطبيعة فيحل الشعور محل المادة ونحن نطالعه في أنفسنا والدرجات الثلاث في الطبيعة لا يجدها الفيلسوف في الروح إلا لأنه وجدها في الواقع. فلسنا هنا بإزاء استنباط حقيقي. ويقال مثل ذلك في كل انتقال من حد إلى آخر في مختلف الثلاثيات فنخرج بأن هيجل قد أخفق في بيان إمكان معرفة الوجود معرفة أولية كما يحتم مذهب وحدة الوجود وكان لا بد أن يخفق إذ أن الطبيعة إحدى الصور الممكنة للوجود فرفعها هو إلى مقام الصورة الضرورية وأنى لمنهج كائناً ما كان أن يقلب الممكن ضرورياً ؟

٣٠ ـ موقف الماركسية من الفلسفة :

تطورت « الواقعية »realism التقليدية واتخذت في عصرنا الحاضر صوراً شتى اجتمعت كلها عند الثورة على الفلسفة المثالية العقلية وصيغها الذهنية وانصرافها إلى دراسة الواقع واهتمامها بعلاقة الإنسان بالوجود .

وإذا كانت المثالية قد نظرت إلى الكون المادي من خلال الذات العارفة وعلقت وجود الطبيعة المادية على وجود العقل الذي يدركها واعتبرت الأشياء المادية مصدر الفساد وأصل المعرفة الظنية . . . إذا

كانت هذه هي نظرة المثالية للأشياء المادية فإن الفلسفات الواقعية قد فصلت بين الطبيعة المادية والذات المدركة وجعلت وجود الأشياء المادية مستقلاً عن العقل الذي يدركها وعن أفكاره وأولته كل اهتمامها . . .

وقد تجلت الواقعية في عصرنا الحاضر في صور أظهرها الواقعية الجديدة New realism والواقعية النقدية المعاصرة Critical والواقعية المادية وحسبنا هنا أن نقول - في إيجاز - كلمة عن الواقعية المادية كما بدت في مذهب المادية الجدلية عند ماركس وأتباعه .

تتصور الواقعية المادية وجود الأشياء المادية سابقاً على وجود الذات المدركة وترى أن العقل مجرد نتاج للطبيعة المادية أو انعكاس لها وبهذا تنتفي الثنائية التي افترضتها الفلسفات المثالية جميعاً ويبقى وجود المادة ويصبح الفكر مجرد مظهر من مظاهرها والمادة تخضع لصيرورة أو تطور يتمثل في الصراع بين الأضداد - وهذا هو الديالكتيك في الفلسفة الماركسية .

ويراد بالماركسية Marxism التطور الذي أدرك فلسفة هيجل + ١٨٣١ Hegel الألماني وانتهى إلى المادية الجدلية Dialectial Materialism التي بشر بها كارل ماركس + ١٨٨٣ Karl Marx وفردريك انجلز + ١٨٩٥ F. Engles وفصّل فيها لينين Lenin وبخارين Bukharin وستالين Stalin وغيرهم - مع وجوه الخلاف بين هؤلاء جميعاً في تفسيرهم لهذه المادية الجدلية ، وتعد الماركسية أكمل تعبير عن الاشتراكية وهي تقوم على الدعوة إلى محاربة الرأسمالية حتى إذا قضت عليها تيسر تحقيق الشيوعية Communism بعد ذلك - وتعزى المادية الجدلية إلى ماركس لأنه كان أول وأكبر من صاغ الشيوعية نظرية فلسفية متسقة ولسنا الأن بصدد الحديث عنها فحسبنا منها موقف أتباعها من مفهوم الفلسفة .

رأينا - ونحن بصدد تعريف الفلسفة - كيف يذكرنا موقف الفلسفة

التقليدية بموقف الوضعيين الذين أنكـروا التفكير الميتافيزيقي في كل صورة ويبدو لنا أن الموقف البرجماتي (وهو اتجاه أميركي) يتداعى في الذهن مع الموقف الماركسي الذي يمثله النظام الروسي والصين بوجه خاص ونلاحظ أن هذين الاتجاهين ـ مع ما بينهما من خلاف يلتقيان في مواضع تتصل بمفهوم الفلسفة وتحديد مهمتها في كثير من الوجوه .

نفرت الفلسفة البرجماتية من كل نظر عقلي ميتافيزيقي مجرد يهدف إلى كشف الحقيقة ويقتصر على مجرد المعرفة كما كان موقف الفلسفـة التقليدية وكـذلك كـان موقف الفلسفـة الماركسيـة منها كـان « جون ديوي» أحد أعلام الاتجاه العملي (البرجماتي) وصاحب مذهب الذرائع Instrumentalism يقول ان الأفكار لا قيمة لها إلا متى تحولت إلى أفعال تؤدي إلى إعادة تنظيم العالم الذي تعيش فيه وتسلم إلى إعادة بنائه بطريقة ما ، ان صدق الفكرة يقوم في نجاح العمل الذي يؤول إليه ومن ثم كان محك صدقها هو التجربة ومن الخطأ أن يقال إن الأفكار تعكس الحقيقة الموضوعية وإن مقياس صوابها يقوم في مطابقتها للحقيقة التي تعكسها ، ويقول كارل ماركس + ١٨٨٣ Karl Marx أكبر الاشتراكيين وأظهرهم : إن مذاهب الفلسفة منذ الماضي السحيق قد اقتصرت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى والأحرى أن تكون مهمة الفلسفة هي العمل على تغييره وبتغيير العالم يغير الناس أنفسهم ويستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ .

فهو يرى أن المادة وليس الفكر كما يدعي البعض ـ هي التي تفسر التاريخ وتوجهه وهذا التاريخ هو مجرد صراع طبقي ناشىء عن عوامل اقتصادية وفي ضوء هذا أنكر أصحاب هذا الاتجاه وجود مبادىء خلقية كلية لأن الأخلاق دائماً أبداً أخلاق طبقة معينة .

ان ديوي «البرجماتي» وماركس « الاشتراكي » يتحدثان عن تغيير العالم وإعادة تنظيمه وبنائه كلاهما يرى أن الأفكار الصادقة وليدة نشاط يؤدي إلى تغيير العالم . ان الفكرة الصادقة ـ عند كليهما ـ هي التي تحقق غاية عملية ومحك صدقها هو التجربة وكلاهما متفائل في إمكان التوصل إلى أفكار صادقة عن قدرة الجنس البشري على « خلق مستقبل جديد» أليس بين هذين الاتجاهين تشابه ملحوظ ؟

ومع أن « ستالين » قد أكد هذا المعنى في معرض شرحه لأسلوب العمل في نشاط اللينية (نسبة إلى لينين) فإن أتباع الفلسفة الماركسية يرون عادة أن تشابه سطحي محض لأن الاتجاهين يختلفان بغد هذا اختلافاً بيناً فالماركسية تدعو إلى إعادة تنظيم العالم وبناء المجتمع بحيث ينتهي استغلال الإنسان للإنسان وتتلاشى الرأسمالية وتتحقق الشيوعية أما الفلسفة العملية البرجماتية فهي في نظر الماركسيين فلسفة الرأسمالية والاستعمار تزعم أنها تجاهد في سبيل تقدم الإنسان ورفاهيته وهي في الواقع تعبير عن نظرة أصحاب الأعمال التجارية الضخمة ورغبتهم في جني الأرباح الطائلة . . . ومن ثم كانت فلسفة معادية للتقدم الإنساني ورفاهية البشر . . . إلى آخر هذا السيل من حملات الماركسية على الفلسفة الأميركية بوجه عام .

على أن الذي يعنينا الآن أن نقرره هو أن الماركسية تنفر من الفلسفة التقليدية والوضعية السالفة بتجريداتها الجافة التي لا يقوى على مزاولتها إلا قلة من المفكرين يحترفون الفلسفة ويحتكرون مزاولتها وتزيد الماركسية أن تفتح أبواب الفلسفة للناس وتشيعها بين الجماهير ابتغاء مساعدتهم على مواجهة مشاكلهم الخاصة وتحسين أحوالهم وتغيير النظام الاجتماعي القائم بينهم وتهاجم الماركسية نبش الماضي ولإحياء

المذاهب الميتة لأنها تأمل أن يكون فهم الناس للعالم وللمجتمع الإنساني قائماً على أساس فتوحات العلم الحديث ومكتشفاته وهو ما تفتقر إليه مذاهب الفلسفة القديمة وتصرح الفلسفة الماركسية بأننا لا نستطيع أن نفهم طبيعة العالم إلا بمحاولة تغييره ولا نستطيع أن نفهم طبيعة الإنسان إلا بمحاولة تحسين أحواله وليست الفلسفة إلا هذا التوجيه المستنير الواعي الذي يحرر الإنسان من طغيان الظلم وأباطيل الخرافة ـ فيما يقول هؤلاء الماركسيون .

٣١ ـ الميتافيزيقا عند ماركس :

والميتافيزيقا عند ماركس تاج هذه الفلسفات المجردة وأحقها بالقهر والاستبعاد لتناقضها وتقابلها الشديد مع الواقع. إن الميتافيزيقا ـ التي تدعي أنها انطولوجيا (أي علم الوجود) ـ لم تفحص أبداً معنى وجود الموجود في مجموعة . فالميتافيزيقا سواء كانت روحية أو مادية بقيت ـ منذ أفلاطون إلى هيجل مجردة ومأخوذة بالأسرار التأملية والنزعة الثنائية (أو الثنوية) تلقي بظلها على الميتافيزيقا كلها فالفكر الميتافيزيقي يخلط المجرد بالواقعي. إنه يأخذ المجرد على أنه هو الواقعي ويترجم الواقعي على نحو مجرد . ويذهب ماركس إلى أنه ليس ثمة حقيقة أنطولوجية وليست هناك إجابة تجاوز أفق الفاعلية الإنسانية المحسوسة التطبيقية ذلك أن سؤال الوجود سؤال لا معنى له فكل ما يتجاوز التجربة المحسوسة والعينية يستلب بأن يصير مجرداً. يقول ماركس «إن النزعة الروحية المجردة نزعة مادية مجردة والنزعة المادية المجردة هي النزعة الروحية المجردة للمادة. فأساس كل ما هو موجود أو الأصل الأول. والأول بكل ما هو موجود لا يجوز إدراكه بوصفه روحا أو بوصفه مادة ذلك أن النزعتين : الروحية والمادية ما هما إلا تجريدان طالما أنهما

نظريتان وليست هناك مشكلة أساسية تتعلق بما يسبق ويؤسس أو بسبب الفاعلية الإنسانية والواقعية والمادية . فنزعة ماركس المادية إن هي إلا تطبيق عملي وهو يدين ـ باسم هذه « المادية » كل فلسفة ويستبعدها لكونها تأملية مجردة والميتافيزيقا لم تتصور أبداً العالم بوصفه مادة العمل الإنساني أو بوصفه تاريخاً إنسانياً للطبيعة ومن ثم فالميتافيزيقا تخون ـ أو هي ضـد ـ الطبيعة والإنسان والتاريخ .

ويذهب ماركس إلى أن المفكـرين فلاسفـة وأصحاب نـظريات ميتافيزيقيين وأصحاب أيديولوجيات المتخصصين في صنع الأفكار العامة والشاملة هم جميعاً «أبطال» هذا النوع من الاستلاب. الاستلاب الإيديولوجي فهم يقدمون أنفسهم كما لو كانوا معايير للعالم ويتخيلون أنهم كائنات فذة انتاجها التاريخ . بيد أن استلابهم يتمثل في الحقيقة التالية: انهم يعبرون عن أفكار الطبقات السائدة ويمزجونها ورغم أن بناءاتهم التأملية مشروطة بالحقائق المادية فإنهم لا يقدرون على صياغة مصير التطبيق العملي صياغـة صحيحة وجميـع هؤلاء المتخصصين في العمـل الروحي لا يقـومون بشيء سـوى أن يعكسوا تقسيم العمـل واستلاب التكنولوجيا . لذلك نجد ماركس يقوض بناء الميتافيزيقا أو الفلسفة أو الفكر التأملي بعامة ولا يعده بناء أساسياً أو محيطاً ويهاجمه بوصفه بناء أعلى Superstrstracture إن ماركس لا ينظر إلى الميتافيزيقا أو الفلسفة على أنها قوة تاريخية ويقودها للمثول أمام محكمة الفعل المنتج المغير والمادي، فإن الفلسفة تموت تحت ضربة التمنولوجيا ولقد أصبحت مهمات الفلسفة مهمات العمل التاريخي ـ ثم يرى ماركس أن على الفلسفة التي تقوم بخطوة أخيرة ، أن تكشف الاستلاب وأن تفتح وتمهد الطريق لتطور القدرة الإنتاجية تطوراً كامـلاً شامـلاً وأن تقهر نفسها بأن تتحقق أي أن تتحول من النظر إلى العمل. يقول: « وعلى

هذا فبمجرد زوال ما وراء الحقيقة L'au – edela de la verité تكون مهمة التاريخ هي أن يقيم وأن يؤسس الحقيقة الأرضية La verite terrestre وبمجرد أن تتكشف الصورة المقدسة لاستلاب الإنسان واغترابه عن ذاته تصبح المهمة الأولى للفلسفة التي هي في خدمة التاريخ هي أن تكشف هذا الاستلاب أو الاغتراب عن الذات في صوره الدنيوية المدنسة وعلى هذا يتحول نقد السماء إلى نقد الأرض ونقد الدين إلى نقد القانون ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة .

بذلك تأخذ فلسفة ماركس على عاتقها مهمة نقد جميع أنواع الاستلاب أولاً ومهمة قهر الفلسفة واستبعادها في النهاية . وقهر الفلسفة أو الميتافيزيقا يجب أن يعني في نفس الوقت تحقق الفلسفة أو الميتافيزيقا فبتحققها تقهر الفلسفة نفسها وتجاوز نفسها والفلاسفة التجريبيون ينادون بسلب الفلسفة واستبعادها ويريد الفلاسفة أصحاب النظريات المجردة للفلسفة أن تتحقق . لكن التجريبيين يرون إمكان استبعاد الفلسفة دون أن تتحقق وأصحاب النظريات المجردة يرون استحالة قهر الفلسفة أما سلب الفلسفة عند ماركس فمعناه هو « سلب الفلسفة بما هي فلسفة » .

وينقد ماركس الفلسفة الألمانية بعامة وفلسفة هيجل والهيجليين بخاصة لأنها نموذج لهذه الفلسفة بما هي فلسفة « أي الفلسفة النظرية المجردة التي تعمل على استلاب الإنسان الواقعي فيقول إن الفلسفة الألمانية لم تتطور إلا بفضل عدم تطور التاريخ الألماني ، فالألمان فقراء في الأفعال أغنياء في الأفكار . ومثلما عاشت الشعوب القديمة ما قبل تاريخها Leurprehistoire في عالم الخيال في الميثولوجيا نعش نحن معشر الألمان تاريخنا اللاحق notre post –histoire في عالم الفكر في الفلسفة

فنحن المعاصرون الفلسفيون للعصر الحاضر دون أن نكون المعاصرين التاريخيين لـه . إن الفلسفة الألمانية هي الامتداد المثالي للتاريخ الألماني . .

وهيجل هو الفيلسوف الألماني الذي حاول بالفكر الفلسفي أن يدرك ويتناول الحقيقة التاريخية في مجموعها . فلقد تتبع ـ منطقياً وتاريخياً ـ المنشأ المثالي لجميع الأفكار الفلسفية ولخصها وجمعها في تأريخه للفلسفة روح التاريخ العام ومن ثم ألفت تلك الأفكار الفلسفية كلا وهذا العالم الفلسفي المستلب أو المغترب يتطلب الآن النقد ذلك أن فلسفة التاريخ عند هيجل تتفق أو تتطابق ـ فيما يقول ماركس ـ مع تاريخ الفلسفة ومن ثم يصبح العالم هو الفكر ولذلك ينقد ماركس « استاذه هيجل نقداً شديداً تدفعه عاطفة مضادة للفلسفة ولم يكن هذا الهجوم بأسم حب الحكمة (الفيلوسوفيا) أو باسم حقيقة الكلمة (اللوغوس) وإنما باسم إرادة تحقيق العمل (ابراكس) وباسم التطبيق المنتصر القاهر . ولعل ' الميتافزيقي وبنشر الفكر الصوفي والمجرد واتهمه أيضاً بأنه لم يستخدم إلا نقداً ظاهرة أو نزعة وضعية زائفة . وباختصار ان ماركس يأخذ على هيجل أن فلسفته تبرير لما هو موجود وواقعي . فهي تزعم أن الواقعي هو المعقول والمعقول هو الواقعي وهذا النقد يؤدي إلى نقد آخر هو أن هيجل في نظر ماركس ـ لم يكتشف المحرك أو السر في حركة التاريخ العام للإنسانية أي تطور القوى الانتاجية الواقعية حركة التكنولوجيا ، انه لم يكتشف الا التعبير المجرد والمنطقي والتأملي لحركة التاريخ الذي لم يعد بعد تاريخاً واقعياً للإنسان بما هو ذات مفترضة افتراضاً سابقاً أي مسلماً بها وإنما هو تاريخ لأصل الإنسان فحسب . .

٣٢ ـ فلسفة هيجل الأنطولوجية أو الميتافيزيقية :

إن فلسفة هيجل الأنطولوجية أو ميتافيزيقا ، تؤدي إلى ملكوت الروح (الإلهية) والمطلق تؤدي إلى حقيقة الفكرة. والروح تولد التصور وفكرة الفكر (المنطق) وتصبح الروح غريبة عن نفسها فتتغترب في الطبيعة (فلسفة الطبيعة) ثم تعود الروح إلى نفسها عبر القانون والأخلاق والفن والدين والفلسفة خلال التاريخ العام للإنسانية (فتومنولوجيا الروح وفلسفة التاريخ) فتعي وتدرك نفسها وعمليتها أو سيرتها وفي النهاية تحقق تجاوز الفلسفة لحساب المعرفة المطلقة ولقد وحد هيجل بين الشيء والفكر بين الذاتي والموضوعي بين الواقعي والمثالي . ولخص ماركس فلسفة هيجل كلها بقوله « المطلق هو الروح : هذا هو أعلى تعريف للمطلق » لكن ماركس ينقد هيجل باسم تحرير عمل الإنسان تحريراً كاملاً وباسم فكر يهدي ويرشد إلى الفعل فبذلك يتم قهر الميتافيزيقا المستلبة أو المغترية التي تكون ميتافيزيقا هيجل نموذجاً لها والتي تتسبب في استلاب الإنسان أيضاً بفصله عن واقعه العين .

ويرى ماركس أن الميتافيزيقا ليست وحدها هي المستلبة بل العلم كذلك لا يقل استلاباً عنها فالفاعلية العلمية لا تؤلف عملية مستقلة ذات منطق داخلي خاص بها ذلك أن صيرورة الفاعلية المنتجة هي التي تحدد تاريخ المعرفة والفاعلية العلمية إذ إنه ليس ثمة تاريخ للعلم الذي نظر إليه أنه مستقل عن الفاعلية الانتاجية المادية بل ان مادة الفاعلية العلمية نفسها تعطي للعامل العلمي على أنها نتاج اجتماعي ولم يتم ذلك إلا بفضل التكنولوجيا وإذا كانت تكنولوجيا كل مجتمع مستلبة حتى الآن فكيف يكون العلم غير مستلب هو الأخر ؟

وأثناء كفاح الموجودات الإنسانية ضد الطبيعة من أجل أن يستغلوا

خيراتها في إشباع حاجاتهم الضرورية كونوا علوم الطبيعة وأثناء صنعهم لتاريخهم انشأوا علم التاريخ وعبروا عن علاقاتهم الاقتصادية في علم الاقتصاد السياسي . والعلاقات التطبيقية التي تربط وتقابل بين الموجودات الإنسانية والطبيعة وبين بعضهم البعض -تقوم من الناحية المادية في أساس كل نظرية علمية . لكن بما أن هذه العلاقات مستلبة فإن تعبيرها النظري والعملي يكون مستلباً بالتالي فليس ثمة علم لا مستلب لحقيقة أو واقع مستلب .

والعلوم تكون أكثر استلاباً إذا ما نشأت وتطورت داخل تقسيم العمل ذلك لأن التقسيم المستلب للعمل الاجتماعي الذي يحدد على نحو عام وتبعاً لاعتبارات معينة ـ أعمال العلم هو نفسه مقسم . فنحن نستطيع أن نلاحظ أن العمال المثقفين أعضاء الطبقة السائدة . وهم وحدهم الذين يحتكرون العلم ـ تقسم فيما بينهم أوجه النشاط العلمي وهذه التقسيمات والتجزيئات للعمل العلمي تحول بينهم وبين التواصل الحي الفعلي المثمر وعلى ميدان يفقد علاقته ببقية الميادين الأخرى التي هي بدورها منفصلة بعضها عن بعض وما يصدق على المجال الكلي للاستلاب فخلالها جميعاً يستلب الإنسان ويفتت وجوده الكلي النوعي .

إن المعرفة العلمية والتقنيات العلمية المختلفة تتصور أو تتخيل انها تؤلف ملكوتاً خاصاً وله قوانينه الخاصة . لكن مع هذا نجد أن ملكوت الاستلاب العلمي يعبر ـ فيما يقول ماركس ـ عن الاستلاب العام عن تقسيم العمل ومصالح الطبقة السائدة فضلاً عن أن الفروع المتعددة لشجرة العلم تظل مفتقرة إلى التواصل الواقعي بين بعضها والبعض . انها مقطوعة ومنفصلة عن المجموع أو الكلية الطبيعية والإنسانية والتاريخية .

فالمعرفة العلمية لا تزال - في رأي ماركس مقسمة ومجزءة مفتتة وكل عالم متخصص ينظر إلى علمه ومنهجه على أنهما وحدهما الحقيقة وما عداهما باطل ولا يهتم بعقد الصلة بين الحقيقة الجزئية الخاصة به والحقيقة الواقعية أو الواقع . وهو نفسه محدود . الذي ينتمي إليه والأفراد المعزولون الذين يعيشون في مجتمع « درس » (أي مجتمع يأخذ بتقسيم الأعمال إلى أجزاء بسيطة الا يقدرون على الوصول إلى تأسيس بناء العلم ولا شك أن ثمة تقدماً عملياً يحدث نتيجة التجاوز الجزئي للحواجز التي تفصل بين العلماء بعضهم والبعض لكن النتائج المترتبة على هذا التجاوز تظل مع ذلك نتائج هزيلة فهو يقول ما نصه « إنه في علم التنجيم مثلاً تبين لأناس مثلاً أراجو Arago وهرشل Herschel وانكه Enke وبسل Peasel ضرورة تنظيم العمل فيما بينهم من أجل مشاهدات عامة مشتركة ولقد توصلوا - ابتداء من هذه اللحظة فقط إلى نتائج مقبولة كما أنه يستحيل في ميدان جغرافيا التاريخ historiagraphile على الإنسان «الأوحد» لعله يشير هنا إشارة ساخرة إلى شترنر Stirner في نظريته « الأوحد وملكيته . أن يفعل شيئاً في هذا الميدان ومنذ أمد بعيد استطاع الفرنسيون أن يبرزوا ويتفوقوا في هذا الميدان على غيرهم من الشعوب ومع ذلك فلا يزال من العلوم أن جميع هذه التنظيمات المبنية على التقسيم الحديث للعمل لم تفض بعد إلا إلى نتائج قاصرة للغاية ولا تمثل تقدماً إلا بالنسبة للنتائج القديمة المحدودة المعزولة » .

إن العلوم لتزال مقسمة فيما يقول ماركس إلى علوم الطبيعة وإلى علوم التاريخ الإنساني وهذا التقسيم يسبب الاستلاب ويُنشئه لأن الإنسان لم يجعل ابداً الطبيعة غريبة عن التاريخ أو التاريخ مستقل عن الطبيعة وليس ثمة أساس للعلم وأساس آخر للحياة فإنه الاستلاب

هو الذي جاء بهذا التمزق والانفصال ومن ثم ترك العلم الأرض التي يجب أن تكون هي أساسه التي عليها يرتفع أي الفاعلية المحسوسة لبني الإنسان . ذلك أن العلم ـ كما يقول ـ لا يكون علماً واقعياً إلا إذا بدأ من المحسوس أو الحس في صورته المزدوجة من الوعي الحسي ومن الحاجة الحسية على السواء ومن ثم لا يكون واقعياً إلا إذا اتخذ من الطبيعة منطلقاً . وهذه الطبيعة ليست منفصلة عن التاريخ الإنساني ـ من الفعل المنشىء الخالق للمجتمع الإنساني هي الطبيعة الوقعية للإنسان وهي بذلك الطبيعة بما هي متحولة ـ ولو بصورة مستلبة ـ إلى الطبيعة الحقيقة الانتروبولوجية (أي الإنسانية) وذلك بواسطة الصناعة.
إن الطبيعة والتاريخ والإنسان ثلاثة كيانات لا تنفصل أبداً ولا يجب أن يكون لها ثلاثة علوم منفصلة فبالعمل المنتج يستطيع الإنسان أن يواجه الطبيعة من أجل أن يحولها ويغيرها عبر التاريخ « والصناعة » كما يقول ـ «هي الصلة التاريخية الواقعية للطبيعة وبالتالي لعلوم الطبيعة بالإنسان» والتجريد العلمي سواء كان تجريداً مادياً أو تجريداً مثالياً لا يقوى على درك هذه العملية من التغير أو التحول التاريخي للطبيعة الذي يتم بفضل العمل وبفضل صناعة الإنسان الحسي في المجتمع ويترتب على ذلك أن يظل العلم المستلب علماً لا طبيعياً ومضاداً للتاريخ وغير إنساني فالاستلاب العلمي يفترض أن هناك علوماً للطبيعة من جهة وعلوماً للتاريخ الإنساني من جهة أخرى وأن الواقع الفعلي وبناءات المعرفة منفصلان . وهذا الاستلاب العلمي هذا الجزء التكميلي للاستلاب الأيديولوجي الذي لا يشبع الحاجات الحسية (طبيعة وإنسانية) للإنسان يعبر عن الاستلاب الواقعي للإنسان .

إن العلوم بانفصال بعضها عن البعض الآخر وبانفصالها جميعاً عن الكلية التي هي طبيعية وتاريخية تفقد أيضاً كل صلة فعلية مع التفكير

الفلسفي فالاستلاب الفلسفي الذي هو مذهبه تأملية ومجردة للاستلاب العلمي يمتد في الاستلاب العلمي الذي يكتفي بذاته ويستقل بدوره . يقول ماركس «إن العلوم الطبيعية نشرت فاعلية ضخمة هائلة وامتلكت مادة تتزايد وتكبر باستمرار . لكن الفلسفة تظل مع ذلك غريبة عنها كما أن هذه العلوم نفسها تظل غريبة عن الفلسفة ووحدتها المؤقتة ليست إلا وهماً متخيلاً فالإرادة متوفرة لكن القدرة معدومة وجغرافيا التاريخ نفسها لا تشير إلى علم الطبيعة إلا عرضاً تشير إليه بوصفه لحظة من لحظات الثقافة ولا تنظر إليه الا من حيث النفع الذي يتولد عن اكتشافات معينة منعزلة » .

يرى ماركس في التكنولوجيا أو في الفاعلية التطبيقية المحسوسة محركاً للتطور التاريخي للإنسانية ولتغيير الطبيعة وتحويلها إلى مادة للعمل الاجتماعية ويرى في التكنولوجيا الاشد تطوراً أي في الصناعة التي تمهد لقهر استلاب الإنسان تحريراً لفاعليته واشباعاً لمجموع حاجاته الطبيعية والإنسانية والاجتماعية وهو بهذه الآراء يربط ويوحد بين التكنولوجيا الانتاجية الصناعية التي لا تقبل الانفصال عن التكنولوجيا العلمية. فالعلوم الطبيعية البحتة نفسها لا تستمد في الحقيقة هدفها وموادها إلا بالتجارة والصناعة وبالفاعلية المحسوسة لبني الإنسان .

إننا لا نجد في الحقيقة عند ماركس نظرية متكاملة واضحة المعالم في العلم أو في علاقة العلم بالميتافيزيقا أو الفلسفة فضلاً عن أننا لا ينبغي أن ننظر إلى استخدامه الخاص لكلمة علم على أنه يدل على ما نعنيه نحن اليوم من هذه الكلمة لكن الشيء الواضح عند ماركس في هذه المسألة هو أن العلم يمثل النقطة النهائية المذهبة للاستلاب. فالاستلاب العلمي مثله مثل الاستلاب الأساسي الواقعي ومثل جميع

أنواع الاستلاب الايديولوجي، وصوره يفصل النظرية عن التطبيق ويفصل في داخل النظرية العلمية بين المجالات والميادين المختلفة بحواجز مصطنعة والفاعلية العلمية المستقلة تفصل كذلك طبيعة التاريخ وعلم الحياة . وعندما ينادي ماركس بقهر العلم فإنه يريد بذلك أن يخلص الإنسان من هذا النوع من الاستلاب الذي يقوم على تقسيم العمل وعلى التكنولوجيا المستلبة والمنقذ من هذا الاستلاب العلمي وغيره من أنواع الاستلاب الايديولوجي يتمثل في الأخذ بالعمل والتطبيق عندئذ يصير العلم إنسانياً بحق واقعياً بحق وكذلك الأمر بالنسبة للفلسفة أو الميتافيزيقا فلن تتحقق إلا بقهرها بواسطة العمل الإنساني فبذلك يسترد الإنسان ذاته التي استلبت في هذه العوالم الفكرية المجردة والحق إن القضية الحادية عشرة من القضايا من قضايا عن فويرباخ » تلخص موقف ماركس كله فهو يقول «إن الفلاسفة لم يفعلوا شيئاً سوى أن فسروا العالم على أنحاء شتى بينما المهم هو تغيير العالم فبالعمل المغير تقهر الفلسفة والعلم على السواء ويتحولان أو يهبطان من عالم المثل السماوي المجرد إلى عالم الحياة الواقعية المحسوسة .

إن كل ما لا يرتد إلى المحسوس والتاريخي والواقعي محكم عليه عند ماركس بالإعدام والاستبعاد بيد أنه يرى أن المفارق للمحسوس يجب أن يسترد بعد اعدامه بالعمل «الشامل» لكن كيف يمكن استرداد القوى المفارقة للمحسوس بعد استبعادها؟ وما قوام هذا الاسترداد؟ ان الميتافيزيقا بأسرها تقوم على التمييز ـ والفرق ـ بين الفيزيائي وما وراءه . أو بين المحسوس وأساسه أو بين المادي والروحي أو بين الأشياء والأفكار واستبعاد هذا التمييز معناه هدم الميتافيزيقا القضاء على قوتها .

لكن هل استبعد ماركس الميتافيزيقا بالفعل ؟ لقد قلب ماركس أولاً الميتافيزيقا التقليدية للغرب كما أنشأها اليونانيون والفلاسفة المسيحيون والفلاسفة المحدثون فانكر أولوية المفارق للمحسوس والميتافيزيقا والروحي وأرجعها كلها إلى أصولها التي انبثقت منها أي إلى الحياة الواقعية المحسوسة ومن ثم جعل الأولوية للمحسوس والفيزيائي التاريخي والمادي وبذلك قلب الميتافيزيقا فماركس قلب « العالم المقلوب » الذي هو العالم الواقعي من أجل أن يتحقق الواقع الحقيقي عملياً في العالم اللامستلب اللامغترب الذي يسير على قدميه بدلاً من أن يسير على رأسه كما ذهب الميتافيزيقيون السابقون بيد أن ماركس حقق في نفس الوقت الميتافزيقا الحديثة وأتمها فقد عممها بعد أن قلبها فالتطبيق وفهم التطبيق أو حركة الواقع وحركة الوعي الذي يتجاوز حركة الواقع يؤلفان نظامين مختلفين رغم كُل المحاولات التي تبذل لتوحيدهما بعبارة أخرى إن الطبيعة وما بعد الطبيعة أو البناء الأدنى والبناء الأعلى لا محيص عن بقائهما فاستبعاد العالم الايديولوجي يعقبه استرداد له وهذا الاسترداد يتضمن أن ثمة اختلافا بين نظامين احدهما واقعي والآخر مثالي أو فكري حتى في المجتمع الشيوعي الذي يتصوره ماركس مجتمعاً ينعدم فيه الاستلاب والاغتراب .

ماركس إذن هو تمام الميتافيزيقا الغربية الحديثة . هذه حقيقة نبهنا إليها هيدجر عندما آثار عدة أسئلة . في بحثه، ما الفلسفة ؟ حول تمام الفلسفة الحديثة أين نجده ؟ يقول : « أين ينبغي أن نبحث عن تمام الفلسفة الحديثة ؟ أعند هيجل أم الأفضل عند شيلنج في فلسفته المتأخرة ؟ وماذا عن ماركس ونيتشه ؟ هل أخرجا من تيار الفلسفة الحديثة ؟ إن لم يكن الأمر كذلك فكيف نحدد مكانهما ؟ » وفي « رسالة

في النزعة الإنسانية يحاول هيدجر أن يلفت انتباهنا إلى ميتافيزيقا ماركس فهو يقول : « إن الميتافيزيقا المطلقة هي وما صاحبها من محاولات لاستبعادها وهدمها قام بها كل من ماركس ونيتشه فرجع إلى تاريخ حقيقة الوجود في هذا النص ، وفي النص السابق أيضاً نلاحظ أن هيدجر يربط بين ماركس ونيتشه ربطاً لا يصدر بالطبع عشوائياً أو مصادفة بل يصدر عن عمد فكلاهما رغم محاولته هدم الميتافيزيقا والحكم عليها بالموت - ميتفايزيقي تتعلق ميتافيزيقا -كما هيدجر -بتاريخ حقيقة الوجود وعلى هذا فماركس - مثله مثل نيتشه ميتافيزيقي رغم أنفه أي رغم استبعاد الميتافيزيقا. ولئن كان ماركس ينادي بضرورة استبعاد الميتافيزيقا باسم الإنسان أي من أجل أن ينقذ الإنسان من الاستلاب أو الاغتراب عن ذاته في هذا العالم الفكري المجردفإن الإنسان نفسه هو - في ماهيته وجوهره واقعية ميتافيزيقية إن صح هذا التعبير ذلك لأنه إنسان مغترب متجاوز لذاته دائماً أي أن ماهيته هي في « وجود المتخرج » E X - Sistenz باصطلاح هيدجر فهو موجود هناك لا بد أن يتخارج أن يتجاوز ذاته الباطنة وهذا الاغتراب الانطولوجي لا يمكن قهره إلا إذا قهرنا الإنسان ذاته وهو الأصل لكل نوع آخر من أنواع الاغتراب أو الاستلاب بما فيها الاستلاب الاقتصادي الذي عده ماركس خطأ. انه الأصل وما دام الإنسان مغترباً في ماهيته أي موجوداً يتجاوز ذاته باستمرار وإلا كان حجراً فهو ميتافيزيقي بكل ما في هذه الكلمة من معنى حرفي .

وعلى هذا فالدعوة إلى استبعاد الميتافيزيقا دعوة مقضي عليها بالاخفاق ومكتوب على من يقول بها الوقوع في التناقض لأنه إنسان ميتافيزيقي صاحب أفكار ذات بناء يختلف عن بناء الواقع والميتافيزيقا تفترض هذا الاختلاف أو الفرق الانطولوجي بين الواقع والفكر أو بين

الموجود والوجود أو بين المظهر والخبر أو بين الطبيعة وما وراء الطبيعة أو بين البناء الأدنى والبناء الأعلى .

هذا عن موقف ماركس عن الميتافيزيقا أما عن موقفه من العالم وتصوره اللاإنساني له - وكذلك موقف المناطق الوضعيين وبرجسون الذين يرون تنافراً بين العلم والميتافيزيقا - فيكفي ردا على هذه المواقف جميعاً أن نعرض موقفا مضادا لفيلسوف - وهو ينظر إلى العلم نظرة إنسانية ولا يعده منفصلاً عن الميتافيزيقا أو الفلسفة التأملية فهو على العكس من ماركس - يبقيهما معاً بوصفهما عنصرين بل أهم عنصرين من عناصر تكوين ثقافة الإنسان وهو على العكس من برجسون - لا يقابل بين العلم والميتافيزيقا على نحو يخرج منه في النهاية بالاعدام من شأن الميتافيزيقا والحط من قيمة العلم يستبعدها من مجال الكلام الذي يحمل معنى .

٣٣ - فلسفة الجمال عند هيجل :

لا شك أن هيجل يعتبر من الفلاسفة القلائل الذين تعمقوا في دراسة علم الجمال ، ولقد ظفر علم الجمال عنده بشهرة وإعجاب لا مثيل لهما ، ويعد هيجل أعظم مؤلف معاصر في علم الجمال بما خلفه من مؤلفات عدة في هذا الموضوع .

وتنصب دراسة الجمال على الفن كميدان خص لها، وليس الفن كما يذكر هيجل في كتابه « علم الجمال » سوى تحقيق لفكرته عن المنطق[1] وإذن ففلسفة الفن عنده تعتبر حلقة في مذهبه الفلسفي العام ، مثلها كمثل الدين والتاريخ . فالروح المطلق في إتجاهها إلى

---

(١) هيجل : علم الجمال .

المثل العليا ، إنما تتجه إلى الجمال وإلى الحقيقة وإلى الألوهية ، فيسفر اتجاهها هذا عن الفن والفلسفة والدين .

والجمال عند « هيجل » هو التجلي المحسوس للفكرة ، إذ ان مضمون الفن ليس شيئاً سوى الأفكار ، أما الصورة التي يظهر عليها الأثر الفني فإنها تستمد بنيتها من المحسوسات والخياليات، ولا بد من أن يلتقي المضمون مع الصورة في الأثر الفني ، أو بمعنى آخر لا بد أن يتحول المضمون إلى موضوع ، ولكي يتم هذا التحويل أو التشكيل يتعين أن يكون المضمون مع الصورة في الأثر الفني ، أو بمعنى آخر لا بد أن يتحول المضمون إلى موضوع ، ولكي يتم هذا التحويل أو التشكيل يتعين أن يكون المضمون قابلاً لأن يظهر في صورة موضوع ، فكثير من الأفكار لا يمكن أن تتجلى في قوالب فنية ، وإذن فالفن في مذهب « هيجل » هو وضع الفكرة أو المضمون في مادة أو صورة ، وتشكيل هذه المادة على مثال لها ، وبالقدر الذي تتفاوت فيه مرونة ومطاوعة المادة ، تترتب الفنون الجميلة متدرجة من المادية إلى الروحية .

ويقول ، هيجل إنه إذا بلغ الفن غايته القصوى ، فإنه لا يلبث أن يسهم مع الدين والحياة في تفسير المطلق وإلقاء الضوء على جوانبه ، وكذلك في إيضاح كل ما يتعلق بحقائق الروح وبالأفكار الإنسانية الأشد عمقاً .

وفي مجال الفن تتجلى الحقيقة أي المطلق الجمالي عن طريق الوسيط الحسي ، وقد يظهر بطريقة مباشرة كما هو الحال في أعمال النحت أو العمارة أو ألحان الموسيقى أو في الصورة الخيالية الشعرية .

وقد يتعذر أن نلمس حقيقة الجمال في أدنى صور الطبيعة الجامدة مثل : كتلة الحديد ، وكذلك لا يمكن أن نستشف الجمال في الموجودات

الطبيعية ذات النظم الرتيبة مثل الشمس والكواكب ، ولعل الجمال يبدو أكثر وضوحاً في النبات ، ففي النبات تظهر الوحدة الغائية بين الأجزاء والكل ، الأمر الذي ينعدم وجوده في الجمادات ، وكلما ارتقينا درجة في سلم الموجودات : من الجماد إلى النبات ثم إلى الحيوان فـالإنسان، كلما بدا الجمال أي المطلق أكثر تألقاً ووضوحاً»[1] .

ولعل الإنسان يبدع ويخلق من عنده أشكالاً وصوراً للجمال أكثر اكتمالاً مما يجده في العالم المحيط به ، لأن التعبير الفني عن الجمال يتسم بتساميه عن الطبيعة الواقعية فليس الفن تقليداً أو محاكاة للطبيعة ـ كما يرى أفلاطون ـ بل هو محاولة للكشف عن المضمون الباطن للحقيقة .

ويتفق هيجل مع أرسطو في اعترافه بما للفن من وظيفة تطهيرية أخلاقية فهو ينقي العواطف والانفعالات ويطهرها .

على أن الفنان لا يستهدف من عمله الفني أن يكون ذا غاية نفعية ، كأن يستخدم الفن كأداة للتعليم أو للوعظ الديني ، أو لكي يحقق ثروة أو مجداً أو شهرة أو في سبيل الحظوة بتقدير علية القوم أو الفوز بمراتب الشرف والجوائز ، بل يتحدد مفهوم الالتزام الفني الخالص بمقدار ما يكشفه لنا الفنان من الحقيقة الجمالية ، في الصور الحسية التي يبدعها والتي تنطوي على قيمة فنية خالصة وتحظى بتقديرنا لجمالها لذاتها فحسب[2].

ولعل هذا المفهوم الخالص للفن يكشف لنا عن القيمة الفريدة للعمل الفني وحدوده إذا ما قورن بالدين والفلسفة . ويقسم هيجل

---

(1) انظر فلسفة الجمال ، د . محمد علي أبو ريّان ، ص ٥٠ ، طبعة دار المعرفة الجامعية .

(2) انظر المصدر السابق .

الفنون إلى نوعين : الفن الموضوعي ـ كالعمارة والنحت والتصوير ، والفن الذاتي ـ كالموسيقى والشعر . ففي العمارة نجد التمايز بين الفكرة وصورتها لغلظ المواد الطبيعية .

ويمكن أن نصف العمارة بأنها فن رمزي يدل على الفكرة ولا يعبر عنها تعبيراً مباشراً ، فالهرم والمعبد والكاتدرائية والمسجد ، كلها رموز جميلة ، ولكن المسافة بينها وبين ما ترمز إليه بعيدة بعد السماء عن الأرض . فالعمارة تترجم عن القوة الرابضة واللانهائية الدائمة ، لكنها تعجز عن تأدية حركة الحياة.ونبضاتها ، بينما نجد في النحت تقارباً بين الصورة والفكرة إلى حد ما ، على اعتبار أنه ضرب من ضروب التعبير يتمثل في نفخ روح في مادة غليظة ، كالحجر والرخام والطين والمعدن ، ومع هذا تعجز أعمال النحت عن التعبير عن النفس كما تتبدى لنا في مجال الحياة والحركة وفي عنفوانها الباطني ، بينما يستخدم فن التصوير مواداً أكثر لطافة ويقتصر على رسم سطح الجسم ، ويوحي بالعمق عن طريق السطح ، ولكنه لا يعبر إلا عن لحظة معينة من لحظات الحياة ، أما في الموسيقى فإننا نبلغ الفن الذاتي ، من حيث أنها تترجم انفعالات النفس وألوانها مستخدمة الصوت في ذلك ، ولكنه رمز مبهم غامض ، فالقطعة الموسيقية تحتمل تأويلات عدة بينما في الشعر يصل الصوت إلى درجة الكمال ، لأن الصوت فيه قول معقول ونطق يعبر عن الطبيعة والإنسان والتاريخ ، مطاوع الفكر ، فيبني ويبحث ويصور ويغني ويروي ، فهو مجمع للفنون ، وهو من ثم الفن الكامل ، وكأن الملحمة الشعرية تمثل الفنون الموضوعية الثلاث ، واللون الغنائي الشعري محدود ناقص إذ يتناول العالم غير المنظور أي النفس الإنسانية ، بينما يعد الشعر الدرامي (المأسوي) أكمل أنواع الشعر إذ أنه يجمع بين العالمين الباطن والظاهر ، فيمثل التاريخ والطبيعة والنفس ولا يزدهر

إلا في أرقى الشعوب حضارة وتمدناً ولكل عمل فني جانبان : المضمون الروحي ثم المظهر المادي أو الصورة الظاهرة أو الشكل أو القالب ، وفي أعمال الفن الرمزي[1] يطغى التجسيم المادي ، أما الفن الرومانطيقي ، فإنه يغلب على أعماله الطابع الروحي ، ويتميز الفن الكلاسيكي بتوازن الجانبين : الروحي والمادي في منجزاته .

فيلاحظ أنه في أعمال الفن الرمزي يقف الذهن الإنساني عاجزاً عن التعبير الكامل عن المضمون الروحي خلال محاولته جاهداً أن يترجم عنه عن طريق التجسيم المادي ، ولهذا فهو يكتفي بأن يوحي بهذا المضمون عن طريق الرمز ، كما نجد في شعر الأساطير أو في الشعر

---

(١) يفسر هيجل تتابع العصور الفنية تبعاً لفكرته عن التطور الزمني ، فيقسم الفن إلى ثلاثة أنماط (الفن الرمزي والفن الكلاسيكي والفن الرومانطيقي) ظهرت في ثلاثة عصور (العصر الشرقي القديم ـ العصر الأغريقي ـ العصر الحديث) :

١ ـ الفن الرمزي : ويتمثل في الفن الشرقي القديم ، ويستخدم التشبيه والرموز ويتطلب استخدام التأويل ، ولا يعنى كثيراً بالصورة الخارجية ويتميز بالضخامة وعدم الاتزان .

٢ ـ الفن الكلاسيكي : ويتمثل في الفن اليوناني القديم حيث تتطابق الصورة المحسوسة مع المحتوى الباطن ، أي أنه يهتم بإبراز الحقيقة الجمالية في الصورة الظاهرة أو في الجمال المحسوس .

٣ ـ الفن الرومانطيقي : ويتمثل في فن الكنيسة ، حيث يرتفع الفن من العالم المتطور إلى العالم المعقول ليعبر عن الجمال المعنوي أو عن اللامتناهي المدرك من الباطن . والفن هنا مثله مثل الدين يؤدي كل منهما إلى الفلسفة ، وهي جميعاً تعبر عن روح لا متناه أي من المطلق ، ولكن بينما نجد الفن والدين وليدا العاطفة والمخيلة ، نجد الفلسفة تحقق عقلياً ما يرمزان إليه ، إذ الفلسفة تحول الصور الفنية والأخلاقية والمعاني الدينية إلى مقولات عقلية .

الوصفي حيث لا نعثر إلا على إشارات متيسرة إلى هذا المضمون ، ولا نكاد نلمس تعبيراً صادقاً عنه .

أما في الفن الكلاسيكي ـ الذي كان محيط إعجاب هيجل ، وكان يرى أنه صورة للفن كما ينبغي أن يكون ـ فاننا نجد توازناً منسجماً بين المضمون والصورة حيث تطابق الصورة المضمون ، وتصلح للتعبير عنه ، وذلك كما هو الحال في فن التماثيل اليوناني وفي فن العمارة ، على الرغم من وجود تيارات رمزية ورومانطيقية ثانوية .

وفي الفن الرومانطيقي يغلب العنصر يغلب العنصر الروماني فيبدو قصور الأشكال والصور الحسية عن التعبير عن موضوعاته ، مثل الفروسية وما تنطوي عليه من حلب وإخلاص وشرف وتضحية من أجل الغير ، وغير ذلك من موضوعات لا نجدها في الشعر الكلاسيكي ، ولا سيما عند هوميروس ، فالفن الرومانطيقي لا يسعى للكشف عن الروح في وقارها وهدوئها وسكينتها وخلودها ذات الطابع الكلاسيكي فحسب ـ بل في إلهاماتها وصراعها الداخلي وآلامها وانتصاراتها الحاسمة، وفي إبراز عنصر المأساة من مرض وموت وعذاب وصلب للمسيح ، وفي انتصارات الإيمان ، ومعاناة القديسين ، ولقد اثبت هيجل أن العمارة ذات الطراز القوطي تعتبر من الأعمال الفنية ذات الصبغة الرومانطيقية .

ويطبق هيجل أسلوب الجدل على الفن باعتبار أن قضية الفن هي القضية المناقضة للدين ، وقد عرف عنه اهتمامه الشديد بالفنون الجميلة كشفت عنه مؤلفاته في علم الجمال ، وقد استطاع هيجل أن يدخل فلسفة الجمال والفن في نطاق فلسفته الجدلية ، ولعل أجل خدمة أداها لفلسفة الفن ولعلم الجمال هي في دفاعه عما أثير من اعتراض حول

إمكان قيام علم للتذوق الجمالي ، وقد أشار إلى موقفه هذا في كتابه « في الاستطيقا » حيث يقول : « إن الفكرة هي أساس العلم وليست الخصائص الجزئية ولا الأشياء أو الظواهر ، فيجب النظر إلى الجمال بالذات وليس إلى الموضوعات الجزئية » إذا أردنا أن نحدد مبحثاً خاصاً بالتذوق الجمالي ، ذلك لأن الفن في حقيقة أمره تأمل عقلي ، وينحصر دور المحسوس أو الصور التي تخضع لإحساسنا ، في أنها تبرز فكرة كامنة ، هي موضوع هذا التأمل ، وهي أساس التقدير الجمالي .

وأخيراً فإن الفضل الأكبر في ظهور علم الجمال بصورة جديدة ، إنما يعزى إلى هيجل ، وقد تتابع اكتمال هذا العلم فيما بعد على يد هربارت الذي أسماه علم الجمال الصوري Formal Aesthetics ، ويعد هربارت الفيلسوف الذي تنسب إليه الدفعة القوية في مجال الدراسات الجمالية المعاصرة .

٣٤ ـ موقف الوجودية من الفلسفة التقليدية :

إذا كانت الماركسية قد قدر لها أن تفشو في أنحاء العالم وتستبد بهوى الكثيرين لاتصالها بأفكار سياسية بالغة التأثير في عامة الناس فإن الوجودية قد قدر لها أن تنتشر في بعض الدول لارتباطها بلون جديد من الأدب واقرارها فيما تثير اعجاب الإنسان ومن الطريف أن تنحدر الحركتان عن فلسفة هيجل وتبدوان في بعض الأمور على تناقض ملحوظ تمثل الأولى النزعة المادية والتضحية بالفردية في سبيل المجموع وتميل الأخرى إلى إقرار الحرية والتمكين للفردية على حساب المجموع . . . .

والوجودية ثورة عنيفة على الفلسفات التقليدية في كل صورها فقد اهتمت هذه بالبحث في الوجود بما هو موجود والتعرف إلى علله البعيدة

ومبادئه الأولى ودارت فلسفة المحدثين حول نظرية المعرفة للوقوف على طبيعتها بتحديد العلاقة التي تربط بين العقل وموضوعاته كما أشرنا من قبل وانشطر الوجود في الفلسفة القديمة والحديثة إلى ثنائية كثيراً ما تعذر التوفيق بين طرفيها وكثرت ألوان الجدل بين الواقعيين الذين جعلوا وجود الأشياء الخارجية مستقلاً عن الذات العارفة والمثاليين الذين علقوا وجودها على القوى التي تدركها .... وفي غمرة هذا الجدل حول الوجود المطلق مجرداً من غير تعيين وحول المعرفة والعلاقة. بين الذات العارفة وموضوع معرفتها ، افتقدت الفلسفة موضوع بحثها الرئيسي . فيما قالت الوجودية المعاصرة وهو الإنسان الواقعي المشخص .

وقد تحددت معالم الفلسفة الوجودية بظهور كتابين أحدهما وضعه مارلن هيديجر Heidbgger عام ١٩٢١ عن « الوجود والزمان » وثانيهما أصدره جان بول سارتر Jean Paul Sartre عام ١٩٤٣ عن « الوجود والعدم » وبهذين الكتابين وسيل المؤلفات التي جرت مجراهما انتقلت الفلسفة من دراسة الوجود المجرد إلى دراسة الإنسان المشخص في وجوده الحسي . أي في حياته اليومية في زحمة الكون من ناحية وفي علاقاته مع الآخرين من ناحية أخرى .

كانت الفلسفة التقليدية إذا عرضت للإنسان اهتمت به مجرداً من كل تعيين . فكان الإنسان بما هو إنسان وبهذا أهملت النظر إلى الخلافات التي تقوم بين أفراد الإنسان بعضهم والبعض الآخر وبدت مذاهبها في هذا الصدد صيغاً عقلية جوفاء لا تربطها بدنيا الواقع رابطة فارتدت الوجودية إلى الإنسان المشخص ومواقفه الواقعية التي تربطه بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله وبهذا اعتبرته مبدأ الحقيقة وتناولته باعتباره تجربة حية .

وكانت الفلسفات المثالية تنظر إلى الوجود باعتباره لاحقاً على الماهية وليس سابقاً عليها بمعنى أن جوهر الإنسان الذي يعبر عن الخصائص الذاتية التي تميزه عن غيره من الكائنات (أي ماهيته) تسبق وجوده في دنيا الواقع ومن هنا جاء اهتمام المثاليين بالبحث عن الماهيات واعتقال مشكلة الوجود الفعلي. أما الوجودية فقد رفضت هذا التصور منذ أيام كيركجارد + ١٨٥٥ S. Kierkegaard أبي الفلسفة الوجودية (الذي ناهض الفلسفات المثالية وانصرف عن الماهية إلى الوجود . وعن المجرد* إلى المشخص واتخذ من تجاربه الروحية نقطة بدء للتفلسف) وذهب بعض أتباع الوجودية إلى أن وجود الإنسان يقوم بغير ماهية . ورأى غيرهم أنه يسبق الماهية ولا يلحق بها ووحد غير هذين الفريقين من اتباع الوجودية بين الإنسان وماهيته على غير الحال في الكائنات غير البشرية التي تحدد ماهيتها وجودها اللاحق اختلف الوجوديون في النظر إلى ماهية الإنسان ولكنهم كانوا على اتفاق في رفض الرأي المثالي التقليدي في سبق الماهية للوجود .

ليس للإنسان في بداية الأمر ماهية أن يكون عند ولادته ناقص الصورة وهو الكائن الوحيد الذي يقوم وجوده في حريته على عكس الحال مع سائر الكائنات لأن أفعالها تخضع للجبرية فماهية الشجرة مرجعها إلى الامكانات التي كانت عليها بذرتها ومن ثم كانت ماهيتها سابقة على وجودها المشخص أما الإنسان فإن حريته في اختيار موقف دون آخر تجعل من المستحيل التنبوء باختياره مقدماً ومن ثم كان الكائن الوحيد الذي يحدد ماهيته .

قلنا إن الوجودية قد حصرت نفسها في وجود الإنسان الواقعي المشخص وفي موقفه من الكون وفي علاقته بالأخرين أما عن علاقته

بالكون فقد رفضت الوجودية نظرة الفلسفة التقليدية التي فصلت بين الـذات العارفـة وموضـوع إدراكها واعتـبرت هذه الـذات مـوجـودة ووجودها شرط كل معرفة وأنكرت أن يكون العقل مصدر كل معرفة (ميتافيزيقية) وأرجعت المعرفة إلى تجربة حية يعيشها الإنسان ويعاني بها الواقع في حيـاته ومـرد هذه التجـربة الحيـة عند البعض إلى العقـل والعاطفة مجتمعين بل لقد أصر بعض الوجوديين على تنيحة العقل بعيداً عن عملية المعرفة (الميتافيـزيقية) وغلا « كيركجـارد » في هذا حتى رفض اتجاه الذين يريدون أن يفلسفوا المسيحية حتى تتمشى مبادئها مع منطق العقل كما أنكر البرهنة على وجود اللّه عقلياً .

واهتمت الوجودية بحرية الإنسان حتى وحدت بينها وبين وجوده فالإنسان فيما يرى «كيركجارد» يجد نفسه حيال «مواقـف» Situations عليه أن يختار من بينها وعن هذا الاختيـار تنشأ المسؤوليـة وكثيراً مـا يتحقق الاختيار في حال تجمع بين الشك والحيرة وعندئذ يكون الإنسان رب أفعاله ويصرح « سارتر » بأن الاختيار لا يقترن برؤية ولا يكون مسبوقاً بتدبير عقلي أو تحديد لغاية أو معرفة ببواعث وهذه هي الحرية الإنسانية، إنها مقيدة بمواقف تتحكم فيها ولكن في مقدور الإنسان أن يتخلص منها وأن يزاول حريته ومن ثم كان رب أفعاله وصانع مصيره وقد رفض الوجوديـون اخضاع الفـرد للحتمية الاجتـماعية أو للموضوعية العلمية .

وهذه الحرية التي احتلت مكان الصدارة في فلسفة الوجوديـين هي التي سوغت لهم اسقاط جميع القيم من حسابهم بمعنى أن يتحرر الإنسان من الزواجر التي يفرضها العرف الاجتماعي أو تمليها العقيدة الدينية أو توجبها أية سلطة تقيد حرية الإنسان وهذه هي الناحية التي

شاعت بين الناس عن الوجودية والوجوديين : ان « سارتر » يقارن بين حرية الاختيار الخلقي ، وحرية العمل الفني كل القواعد التي تواضع عليها سابقوه وكذلك الحال من الناحية الأخلاقية مع من يختار فعلاً من بين أفعال ممكنة من غير أن يستجيب لقيم معتمدة تعارف عليها الآخرون .

وللمواقف السالفة خطرها في فلسفة الوجوديين فإن معاناة الواقع واختباره تفضي بالإنسان لا محالة إلى الضيق والقلق والحيرة لأن الإنسان متى تبين موقفه من العالم وعرف أن وجوده منتهٍ لا محالة إلى الموت أدركه القلق وتولاه اليأس ومن هنا انصرفت تأملات الوجوديين عامة إلى البحث في الضيق واليأس والاخفاق والعدم . . والموت هو الشيء الوحيد الذي يستطيع الإنسان أن يكون على يقين من انه ختام كل حياة وهو التعبير عن النقص الطبيعي الذي يعتوره ويعوقه عن تحقيق إمكاناته ومن هنا كان تفكيره المتواصل فيه ومنه انتهى إلى أن حياته فراغ وعدم .

وليس يمنع هذا ما قيل من أن الوجودية فلسفة إنسانية ترد للإنسان القدرة على تقرير مصيره بمحض إرادته فهو ربُّ أفعاله التي يأتيها باختياره ومن ثم كانت قدرته على التحرر من القيم المريضة تطلعه إلى مثل أعلى ينشده .

هذه ـ في إيجاز ـ هي أظهر معالم الفلسفة الوجودية بوجه عام مع اغفال الخلافات التي تقوم بين اتباعها فحسبنا ما ذكرنا فان فيه ما يغني في الدلالة على تصور الوجوديين للفلسفة بوجه عام .

تعقيب :

تعبر وجهات النظر السالفة عن موقف أظهر المدارس المعاصرة في

تعريف الفلسفة . ولما كنا ننوي أن نعود في أبواب الكتاب التالية إلى الخوض في هذه الوجهات من النظر عرضاً ومناقشة فقد رأينا أن نقصر هذا التعقيب الموجز على مناقشة مهمة الفلسفة كما تبدو في التصورات السالفة الذكر .

لا يزال للتعريف التقليدي مكانه من تاريخ الفلسفة المعاصرة على نحو ما رأينا من قبل وان ضاق به أصحاب الاتجاهات التجريبية والوضعية والعملية والواقعية والوجودية على اختلاف نزعاتهم وشر ما يؤخذ على الاتجاه التقليدي (المثالي).أنه يوحي بأن صاحبه يعتزل الناس في برجه العاجي ويستغرق في تأملاته العقلية التي يحاول أن يتغلغل بها في مجاهل الوجود المحجب ويتعرف عن طريقها على أسرار النفس البشرية . . . إلى آخر هذه الدعوى العريضة التي أثارت خصوم هذا الاتجاه ولكن الواقع أن الفلسفة التقليدية - مع وجوه الخلاف البادية بين مذاهبها إلى يومنا الحاضر - قد كشفت عن كنوز من الحقائق أضاءت الطريق أمام العلم التجريبي وحققت للبشرية منافع لم تقصد إليها قصداً مباشراً وفي تعقيبنا على بعض الفلسفات المعاصرة بيان لصحة هذا الرأي بالإضافة إلى أن الفلسفة التقليدية قد قامت بوظيفة اجتماعية تتمثل في تأثيرها - المباشر وغير المباشر - على مجرى التاريخ البشري يشهد بهذا الكثيرون من خصومها حتى من أصحاب الفلسفة التحليلية بوجه خاص وان كانوا يحذرون من المبالغة فيما كان لمذاهب الفلسفة التقليدية من تأثير على الحركات الاجتماعية[١] بل لا يستطيع منصف أن ينكر أن الفلسفة بمعناها التقليدي كان لها فضلها الملحوظ .

---

(١) قارن A. Pap Elments of Andgtic Philosophy, 1949. p. 477 – 78.

من قديم الزمان في توجيه الناس إلى قيم الحق والخير والجمال بل في هدم الخرافة وادحاض الاباطيل فأدت المهمة التي تريد أن تحتكرها الفلسفة التحليلية لنفسها بل يعترف أصحاب الوضعية المنطقية بأن مهمة الفلسفة اليوم تقوم في توضيح الأفكار وليس في كشف الحقائق[١] ومن ثم لا تقوم بنفس الوظيفة الاجتماعية التي نهضت بأدائها الفلسفة التقليدية منذ أقدم العصور والقول بأن للتحليلات المنطقية أثرها ـ غير المباشر ـ على التوجه الاجتماعي المستنير لا يبرر في رأينا الاستغناء عن وظيفة الفلسفة التقليدية في هذا الصدد .

أما عن موقف الوضعية من مفهوم الفلسفة ما فيه أنه يفرض على العقل الا يتناول بالبحث إلا الموضوعات التي يمكن أن تعالج بمنهج البحث التجريبي لكن العقل لن يستجيب لأمرهم لأن وظيفته الطبيعية هي البحث والتأمل والنظر وسيواصل التفكير في طبيعة الموجودات وحقيقة الأشياء وعللها الأولى وغايتها البعيدة وهذه هي وظيفة الفلسفة . والعلم نفسه يستخدم مبادىء كلية كالكلية والحتمية وهذه لا تكتسب بالتجربة ولا بمناهج العلم .

وقانون الأطوار الثلاثة الذي أرّخ به أوجيست كونت تطور الفكر البشري أدخل في مجال الفكر الفلسفي منه في مجال العلم الوضعي إلى جانب ان استقراء التاريخ يشهد بخطئه ، لأن مراحله كانت طوال التاريخ متداخلة بعضها مع بعض .

أما عن موقف الوضعية المنطقية في استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث إستناداً إلى ما سموه بمبدأ التحقق ومؤداه أن

---

(١) قارن Barnes, W. HF The Philosophical predicment 1950. p. 83.

معنى القضية هو طريقة التحقق من صوابها بالرجوع إلى الواقع بمعنى أن العبارة التي يستحيل التثبت من صوابها أو خطئها بالخبرة الحسية تكون غير ذات معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو بالكذب فان هذا المبدأ نفسه تحصيل حاصل ويجوز أن تكون العبارة ذات معنى ولا يتسنى التحقق من صوابه بالخبرة الحسية بل ان القوانين العلمية ـ وهي مثار إعجاب الوضعيين المنطقيين ـ مجرد عبارات عقلية لا تشير إلى مدلول حسي في عالم الواقع فهي تمشيا مع منطقهم ـ عبارات فارغة لا تحمل معنى ومن الخطأ فوق هذا ان تفصل بين العلم والفلسفة ـ كما فعلوا ـ وتزعم معهم بأن ما لا يدخل في العلم ـ طبيعياً كان أو رياضياً فهو كلام فارغ . فالعلم والفلسفة يتعاونان معاً كل منهما بمناهجه ـ على كشف المجهول في عالم الحقائق . . .

أما عن موقف الفلسفة العملية من تعريف الفلسفة فخلاصة ما يقال فيه انه موقف أميركي . . . بمعنى أن أصحابه قد تأثروا بالبيئة الأمريكية الاجتماعية الصناعية التي عاشوا فيها حتى جاءت فلسفتهم العملية تعبيراً عن عصر الاقبال على الصناعة وانتاج المشروعات الضخمة وان كان هذا الوصف يثير الضيق في نفوس الفلاسفة الاميركيين .

إن وظيفة العقل في الفلسفة هي التوصل إلى الحقيقة في ذاتها بصرف النظر عن نتائجها وآثارها وقد اعتقد جمهرة المشتغلين بالفلسفة أن الأفكار الصادقة تنتج نتائج مرضية نافعة أما الفلسفة العملية فقد عكست هذه الآية فرفضت الحقائق المطلقة واعتبرت المعرفة أداة لحل إشكال أو خطة للتغلب على صعوبة أو مشروعا للتخلص من مأزق فان نجحت المعرفة في هذا كانت حقاً أو صواباً وان أخفقت كانت خطأ ولا

عبرة بعد هذا بصدق الحقيقة في ذاتها ومن ثم كان التحقق من صواب الفكرة أو خطئها مرهوناً بالمستقبل أي بالتجربة التي تثبت عملياً مدى نجاحها أو مبلغ إخفاقها إلى أن القول بأن الأفكار تنتج نتائج مرضية لأنها صادقة أدنى إلى منطق الفلسفة الصحيحة من قولنا إن الأفكار صادقة في وقت ما (أى حين تؤدي إلى نفع) ثم باطلة في وقت آخر (حين تفشل بعد هذا في تحقيق منفعة . .) أو أن الفكرة الواحدة تكون صواب عند إنسان وخطأ عند إنسان آخر - ومسايرة هذا الاتجاه تبرر اعتبار الأخطاء حقائق صادقة في وقت ما أي متى أثبتت التجربة أنها في ذلك الوقت قد حققت نفعاً .

ويذكرنا هذا بالمذهب السوفسطائي بل لقد قال « شيلر » إن علينا أن نعود مرة أخرى إلى قول « برتاجوراس » - الإنسان مقياس الأشياء جميعاً - لكن تتخذ أحكام الأفراد الشخصية نقطة بدء لنا . ومعنى هذا أن شيلر قد أقر نزعة السوفسطائية التي أدت إلى الخلط بين الحق والباطل وامتناع وجود الخطاء وبذلك شادوا صرح الخطابة على انقاض الفلسفة وما أصدق أفلاطون حين قال في محاورة « شيئاً » إن التسليم بمبدأ برتاجوراس يؤدي إلى القول بأن حجج المجنون تعادل في صدقها حجج العاقل وأن رأي أقل الحيوانات شأنها يعادل رأي الإنسان الحكيم العاقل فيه .

إن العمليين من أمثال ديوي يعلقون صدق الأفكار على المستقبل (الذي يتم به اختبارها بالتجربة) ولكن الفلسفة - تقليدية كانت أو وضعية - ترى أن الأفكار تكون صادقة أو كاذبة بصرف النظر عن مستقبلها بل يعلق « برتر تدرسل » وهو من أعلام الفلسفة التحليلية - صواب الفكر على عللها وأسبابها التي تقوى في الماضي حتى تستقي

الحقيقة عن إرادتنا في الحاضر والمستقبل معاً وبذلك لا تتغير الحقيقة كلما أمكننا تغيير المستقبل

إن الأدنى إلى الصواب في منطق الفلسفة الصحيحة أن يقال على عكس ما يقول العمليون ـ ان الفلسفة تلتمس الحقيقة الموضوعية في نظامها ومن الممكن بعد هذا الإفادة منها في تحقيق رفاهية البشر ، بذلك يخضع العمل للنظر ويقوم على ما يسفر عنه البحث العلمي والفلسفي من حقائق ولكننا مع هذا نحمل البرجماتية نزعتها الواقعية الملحوظة فقد استمسكت المثالية بفكرة « معقولية » العالم التي ترجع إلى ما وراء عالم الشهادة وأصرت على أن ترد الكثرة البادية في الموجودات إلى مبدأ الوحدة فرفضت البرجماتية ذلك وقالت بتكثر الموجودات وتعددها وصرفت اهتمامها إلى الواقع وحصرت غايتها في خدمة الإنسان في حياته العملية وفي هذه الظاهرة نفسها يقوم نقض هذا الاتجاه لأن إغراق أهله في النزعة العملية قد أفضى بهم إلى الاستخفاف بالبحث النظري عن الحقيقة والاستهانة بالصبر الذي يقتضيه هذا البحث طالما كان من الميسور إقتناص النتائج والآثار العملية من أقصر الطرق وفي هذا مقتل الروح الفلسفية التي تتطلب مداومة البحث النظري والمثابرة عليه ابتغاء الكشف عن الحقيقة .

أما عن تصور الماركسيين لمفهوم الفلسفة ومهمتها فيعيبه أنكارهم للفلسفة التقليدية الميتافيزيقية اعتقاداً منهم بأن التفكير المجرد لا تأثير له على مجرى التاريخ وأن من العبث أن يزاول الإنسان النظر العقلي لمجرد الكشف عن الحقيقة فشاركوا في هذا أصحاب الفلسفة العملية . إن مباشرة النظر العقلي لا يبررها في رأى الماركسيين إلا اتصال هذا التأمل بالعمل أي بتغيير الأحوال الاقتصادية تغييراً ينتهي بالقضاء على الفوارق الطبقية من أجل هذا استعاض الماركسيون في ماديتهم الجدلية

عن الأفكار بقوى الانتاج وعوامل الاقتصاد وتعذر عليهم الاعتقاد بأن للميتافيزيقا - وهى نتاج النظر العقلي المجرد - أي تأثير على مجرى الوقائع . ان ماركس يميز بين الميتافيزيقا والمادية الجدلية فالأولى عنده هي النظر العقلي في طبيعة الحقيقة reality وليس لهذا التفكير المجرد علامة بحقائق الواقع Facts وأما المادية الجدلية فيتوحد فيها النظر والعمل فيكون للفكر على الدوام دلالة عملية بمعنى أن صاحبه لا يزاوله إلا في ضوء الأفعال الممكنة وأن معرفتنا العالم تمكننا من التأثير فيه، من هذا تميزت المادية عن كل الآراء الميتافيزيقية حتى لينكر أصحابها إمكان وصفها بأنها ميتافيزيقية . بالمعنى التقليدي الذي يجعلها مجرد معرفة بالحقيقة لذاتها . وعلى أساس هذه النظرة الماركسية ابتعدت الميتافيزيقا عن تفسير التاريخ والعمل معاً[١] .

ومع أن ماركس يرى أن المادة قوام الأفكار وأساسها ويعترف بأن بين الأثنتين تفاعلاً إلا أنه يلح في القول بأن المادة أساس الأفكار والمعتقدات . فالعلاقة بينها ديالكتيكية (جدلية) .

ولو أن ماركس الذي استمد ماديته الجدلية من جدل هيجل قد مضى مع هيجل إلى نهاية الشوط لعرف أن التفرقة القاطعة بين النظر والعمل ضلال مبين. ان التفكير ينظم العالم ويؤثر في مجرى أحداثه ولو لم يقصد هذا التفكير مباشرة إلى تحقيق ذلك فما ينتهى إليه النظر العقلي المجرد في العالم وشؤونه يؤثر لا محالة أعمق التأثير في تفسير وقائعه، ان الرجل البدائي يفسر أحداث الكون بارجاعها إلى علل خفية والمستنير يردها إلى عللها الحقيقية ولو لم تكن معرفة العلل الحقيقية من الأهداف المباشرة لتعليمه ومزاولة النظر العقلي المجرد تغير نظرة صاحبها إلى

---

(١) قارن : Jead Gaide to philos. p. 487 – 88.

الوقائع والأحداث وتساهم في توجيه حياته بأوفر نصيب ولو لم يقصد بالنظر العقلي هذا التوجيه العقلي المستنير في زحمة الحياة .

ان العلوم الطبيعية في نظر الناس على اتصال وثيق بحياتنا العملية ومع هذا فالأصل في دراستها تفسير أحداث الكون وظواهره ـ بمناهج تجريبية ـ لغير ما غاية عملية مباشرة . ان مهمة العالم أن يتوصل إلى قانون أو نظرية يفسر بها الظواهر التي يدرسها أما الإفادة من هذا القانون عملياً أو استغلال هذه النظرية في حياتنا الدنيا فمن شأن المخترعين ورجال الأعمال وهذه التفرقة بين النظر والعمل لم تمنع المجتمع البشري من أن يفيد من فتوحات العلم وكشوفاته والعلم الذي يكون اليوم نظريا يتحول غداً إلى علم تطبيقي ولا بأس من أن يوجه العلم في الدول النامية إلى غايات عملية مباشرة ـ فيساعد على رفع مستوى المعيشة ويعالج آفة المرض ويخدم خطط التنمية بوجه عام ولكن على الدول التي استقرت وقطعت في المدنية أشواطا طويلة أن تتيح للعلماء أن يقوموا بدراسات نظرية خالصة ـ تطبق فيما بعد لخدمة المجتمع ، بهذا تتقدم البشرية وتتطور .

وقريب من هذا يمكن أن يقال في الفلسفة الميتافيزيقية انما تقصد إلى تفسير العالم تفسيراً عقلياً ولا تهدف من وراء هذا إلى غاية عملية مباشرة ومع ذلك لا ينكر فضل مذاهبها في التطور بالحياة الإنسانية إلى الكمال إلا مكابر وقد أشرنا من قبل إلى خطر الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها الفلسفة في التطور بالمجتمع إلى الكمال .

هذا النقد ينصب على موقف الماركسية والفلسفة العملية البرجماتية السالفة الذكر بل ينسحب على كل مذهب من مذاهب الذين تعجلوا خدمة الحياة حتى رفضوا النظر العقلي المجرد وسخروا العقل مباشرة

لخدمة الإنسان فتوقف العقل في منتصف الطريق وفاته كشف الكثير من الحقـائق . . ان البحث العلمي أو الفلسفي لا يتقدم إلا متى تحـرر أصحابه من قيود الغايات العملية والدينية المباشرة المحددة ، هذه حقيقة يشهد بها استقراء تاريخ االعلم وتاريخ الفلسفة منذ أقدم العصور .

وفي موقف الماركسية من الفلسفة مآخذ أخرى كثيرة لا يتسع المقام لبيانها أو تفصيل الحديث فيها فحسبنا أن نشير إلى بعضها موجزين .

يبدو لنا أن نظرة الفلسفة العملية (البرجماتية) مع كل ما عيب عليها أوسع من نظرة الماركسية للفلسفة مع اشتراكهـا في الاتجاه إلى تحويل الأفكار إلى أعمال - فالأولى توجه الفكر مباشرة إلى العمل المنتج من غير أن تحدد نوع هذا العمل أما الماركسية فإنها تحصر جهودها في تعديل الأحوال الاقتصادية وحدها على اعتقاد أنها علة كل نهوض وسر كل تقدم مرجو ومع اعترافنا بأثر هذا العامل الفعال في حياة الشعوب وتوجيهها أشمل وأعم وأعمق من ظروفها الاقتصادية فالحيـاة العملية والعقلية والأدبية عامة لها تأثيرها الملحوظ في تطور الحضارات ومصائر الشعوب بل كثيراً ما تؤثر حتى في تشكيل الحياة الاقتصادية نفسها فيما تقول الروحية التاريخية .

بل إن تطبيق الماركسية والماركسيون لا يفهمون الأفكار إلا محاولة إلى أفعال - يقتضى فناء الفرد في الدولة وحرمانه من أبسط حقوقه في حرية التفكير والتعبير وان تعين القول بأن الماركسيين يرون أن الحرية التي تدعو إليها المجتمعات الرأسمالية حرية قلة من أصحاب الجـاه والنفوذ والثراء واستعباد الكثرة واستغلالها لصالح هذه القلة وإذا كان المجتمع الرأسمالي يكفل الحرية الفردية ويشجع الحافز الشخصي أداة

لزيادة الانتاج فإن الماركسيين يستبدلون بها التعاونَ والتضامن بين الأفراد ولا يمكن أن تساغ بهذا الوضع حياة إنسانية .

وكثيراً ما ينتهي التفلسف بصاحبه إلى أفكار يعتقد في صوابها فيعتنقها ويذود عنها ولكنه يكون في نفس الوقت على استعداد للتخلي عنها متى ثبت له بالدليل المنطقي بطلانها وليس هذا هو حال الماركسية ـ مطبقة عند دعاتها في الوقت الحاضر ولا يستقيم هذا مع أظهر خصائص المعرفة الفلسفية كما سنعرف بعد إن الفلسفة لا تحيا سليمة في جو من التعصب الخانق في أية صورة من صوره حسبنا هذا في بيان هذا الاتجاه ومناقشته .

أما عن موقف الوضعية والوضعية المنطقية من الفلسفة حسبنا أن نقول انهم أخطأوا حين ظنوا وهماً أن العلم لم يدع للفلسفة مجالاً يبحث فإن المعرفة العلمية تفتقر إلى أساس فلسفي فالفلسفة ويسر العلم هي التي تتناول الفروض العلمية بالبحث والتدليل والعقل الإنساني يتطلب علماً للكل للمطلق للضروري علماً بالمبادىء والعلل بل ان العلم نفسه ليس إلا حقيقة من الحقائق التي تعالجها الفلسفة والفلسفة وليس العلم ـ هي التي تبحث في طبيعة الأشياء ومبدئها ومصيرها ـ ونزوع الوضعية المنطقية إلى استبعاد الميتافيزيقا على أساس مبدأ التحقق . وهو القول بأن معنى القضية هو طريقة التحقق من صوابها ـ ثبت خطأ هذا المبدأ ـ لأنه بلغة أصحاب هذه الفلسفة فارغ من المعنى . . إلى آخر ما قلناه .

أما عن موقف الوجودية فحسبنا أن نقول إنها في دراساتها لا تعرف غير هذا الإنسان المحسوس الذي يجمع بين عناصر لا يتيسر فصل بعضها عن بعض هي الجسم والنفس والشعور والعالم الخارجي والأنا والاخرون انها تهتم بحياة الإنسان الخاصة والمواقف التي يجد نفسه.

حيالها - وهي التي تربطه بالآخرين - ولكنها لا تستطيع أن ترقى إلى دائرة وجودها الإنساني لأن تجاوز الوجود الذاتي يتنافى مع أخص مميزاتها وهو التقيد بدراسة الوجود الخاص ان الإنسان فرد في مجتمع يقتضيه واجبه أن يرعى مصلحة هذا الكل الذي ينتمي إليه دون أن يفقد بهذا جوهر حريته أو يذيب في دائرة المجتمع فرديته وهذا هو أقصى ما يميز الديمقراطية الصحيحة .

كانت الفلسفة التقليدية قد شطرت الوجود إلى ثنائية هي الروح و المادة أو العقل والجسم أو ما يدخل في هذا المعنى فقضت الوجودية على هذه الثنائية حين رأت أن ما يظهر من الشيء هو حقيقته وكفت نفسها بهذا مشقة التوفيق بين طرفي الثنائية المتعارضين ولكنها نادت بتفسير الكثير من ظواهر الوجود وأخطأها فهم الكثير من مشكلاته .

وإذا كانت قد أقرت حرية الإنسان ومكنت لفرديته فإنها - إلى جانب غلوها الذي طغت به على صالح المجتمع كما أشرنا من قبل - قد انتهت بدراساتها للإنسان إلى أن حياته تزجر بالضيق وتنتهي بالموت والعدم فكانت بهذا قصة هزيمة ويأس وتشاؤم .

وعلينا أن نعرف - فيما يقول الكثيرون من النقاد ان قيام الإنسان بواجبه نحو قيم المجتمع الذي يعيش فيه لا يطعن في حريته ولا يتنافى مع استقلال شخصيته بل عليه أن يشارك في تحقيق المصالح المشتركة وأن يتعاون مع أقرانه على تحقيق الخير العام فإنه يفيد من هذا الخير ويشارك في التمتع بآثاره وهو يخضع لقيم المجتمع بمحض حريته ولا يجوز له أن يتمرد عليها إلا متى كانت هزيلة بالية تعوق التقدم وتعرقل التطور .

بل إن الوجودية ليست جديدة كما يظن البعض فقد عرفت

نواتها في فلسفة سقراط وأفلاطون وبسكال وغيرهم من فلاسفة اتساتيين بل ان مرجع ذيوعها في العصر الحديث إلى عوامل في مقدمتها قيام الحرب العالمية وما ترتب عليها من معنى . إذ افتقر الناس إلى الشعور بالطمأنينة والاستقرار فانصرفوا عن الفكر المجرد إلى النظر في حياة الإنسان اليومية .

بل ان من كبار مؤرخي الفلسفة المعاصرة من اعتبر الوجودية من أظهر الأعراض التي توحي بانهيار المذاهب الفلسفية التي تميز عصرنا الراهن وقد صرح برييه بأن كتاب سارتر «في الوجود والعدم» مع كل ما يتضمنه من صنوف التحليل الدقيق ينطوي على ألوان من خيبة الرجاء يصادفها الفيلسوف في بحثه عن الوجود .

وبعد فحسبنا هذا إبانة عن الموقف الذي اتخذته أظهر مدارس المعاصرين من مفهوم الفلسفة ومن هذا ترى أن الفلسفة ليس لها تعريف معتمد تلتقي عنده وجهات نظر الفلاسفة كما هو الحال في العلوم الجزئية وموقف العلماء من تعريف كل منها . ان مذاهب الفلسفة لم تزل بعد ثمرة مجهودات فردية مطبوعة عند كل فيلسوف بطابعه الخاص وبعكس الحال في العلم بمعناه الضيق Science إذ تلتقي عند نتائجه آراء العلماء لأن التثبت من صحتها ميسور بالالتجاء إلى التجربة وتتكفل موضوعية Objectivits البحث في العلوم الجزئية باخفاء الطابع الفردي وهذا ما لا يتيسر في البحث الفلسفي .

فهرس المصادر

العربية :

١ ـ أسس الفلسفة ـ د ـ توفيق الطويل .
٢ ـ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ـ د ـ محمد فتحي الشنيطي .
٣ ـ تراث الإنسانية ، العدد التاسع سنة ١٩٦٤ .
٤ ـ ترجمة بايلي الانكليزية « لظاهريات الفكر » .
٥ ـ ترجمة هيبوليت الفرنسية « لظاهريات الفكر » .
٦ ـ الفكر الفلسفي ـ د ـ نازلي اسماعيل حسين .
٧ ـ مقال نويل عن هيجل .
٨ ـ فلسفة التاريخ لهيجل .
٩ ـ فلسفة الحق لهيجل .
١٠ ـ بحث « هيبوليت » المدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل .
١١ ـ الدولة جهاز حيادي ـ لهيجل .
١٢ ـ نماذج من الفلسفة السياسية ـ د ـ محمد فتحي الشنيطي .
١٣ ـ هيجل فيلسوف التاريخ الحي ـ هونت .
١٤ ـ مقدمة ابن خلدون .
١٥ ـ المذهب في فلسفة برجسون ـ د ـ مراد وهبة .
١٦ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ـ د ـ يوسف كرم .
١٧ ـ الزمان الوجودي ـ د ـ عبد الرحمن البدوي .
١٨ ـ فلسفة الجمال ـ د ـ محمد علي أبو ريان .
١٩ ـ الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ـ د ـ محمد رجب .

٢٠ ـ قصة الفلسفة ـ ولْ ديورَانت .
٢١ ـ ظاهريات الفكر لهيجل .

الأجنبية :

١ ـ E – brehien: les Thémesactuels de La Philosophie (1959).
٢ ـ R. G. Calling: The idea of History Oxford 1956.
٣ ـ The Phenomenology of mind, Translated by. J. B Baillie, London.. 1931.
٤ ـ La Phenomenologie de I'Eprit introducation. de Jean. Hyppolite 2 Vols, Paris, 1931 – 1941.
٥ ـ H. Niel: Dela Médiation dans La Philosphie de Hegel, Paris J. Hyppolite: Logique et Existence La Philosphie de Hegel, Paris.
٦ ـ J. Hyppolite: Logique et Existence Paris 1953.
٧ ـ P. Sandors: Histoire de La Dialectique. Paris 1942.
٨ ـ A pap Elments of Analgtic Philosophy.
٩ ـ Barnes. N. HF. The Philosophical Predicment.
١٠ ـ Joad Gaide to Philos.

فهرس الموضوعات